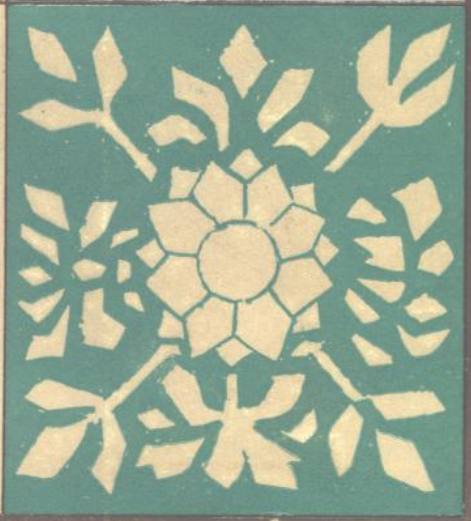
魏晋南北朝文化史

罗宏曾 著

WEI JIN NAN BEICHAO
WENHUASHI



四川人民出版社

魏晋南北朝文化史

WEI JIN NAN BEICHAO WENHUASHI

• 罗宏曾 著 •

四川人民出版社

1988年·成都

学俗流

首都师范大学图书馆
21186347

1186347

责任编辑：刘运勇
封面设计：邱云松
封面题字：黄稚荃
技术设计：杨　潮

魏晋南北朝文化史
罗宏曾　著

四川人民出版社出版（成都盐道街3号）
四川省新华书店发行
自贡新华印刷厂印刷

开本850×1168mm　1/32 印张25.875 插页4 字数687千
1989年8月第1版　　1989年8月第1次印刷
ISBN7—220—00572—5/K·77　印数：1—1,200

定价：9.20元（平装本）

目 录

前 言——魏晋南北朝时代的特征……（ 1 ）
一 朝代更迭频繁……（ 2 ）
二 新经济地区的开发……（ 12 ）
三 民族大迁徙与民族大融合……（ 18 ）
四 门阀士族政治……（ 23 ）
五 文化事业上的辉煌成就……（ 28 ）
结束语……（ 29 ）

第一章 儒学与教育……（ 31 ）
第一节 魏晋儒学……（ 31 ）
一 魏晋儒学的历史渊源……（ 31 ）
二 魏晋儒学面临的困境……（ 34 ）
三 嵇康的儒家思想……（ 36 ）
四 傅玄《傅子》中的儒学思想……（ 38 ）
五 晋室东迁与儒学继续发展……（ 40 ）
第二节 十六国少数族统治者与儒学……（ 44 ）

第三节 南学与北学……（ 49 ）
一 南学、北学的形成及其差异……（ 49 ）
二 南学发展概述……（ 50 ）
三 北学发展概述……（ 53 ）
第四节 魏晋南北朝儒学地位略论……（ 59 ）
第五节 三国时期的教育与选士……（ 60 ）
一 学校教育的恢复……（ 60 ）
二 选士标准的变更……（ 63 ）
第六节 两晋时期的教育与选士……（ 66 ）
一 学校教育与考试……（ 66 ）
二 门第教育的特点……（ 71 ）
第七节 十六国时期的教育与选士……（ 72 ）
第八节 南北朝时期的教育与选士……（ 76 ）
一 南朝教育之林薮……（ 76 ）
二 北朝教育之弘扬……（ 81 ）
三 科举选士之萌芽……（ 87 ）
第九节 魏晋南北朝教育小结……（ 89 ）

第二章 玄学……（ 91 ）
第一节 玄学形成的时代背景……（ 91 ）
一 玄学的定义……（ 91 ）
二 玄学形成的社会原因和思想渊源……（ 92 ）
第二节 何晏、王弼倡导“贵无论”……（ 93 ）
一 何晏、王弼生平述略……（ 93 ）
二 “贵无论”的基本内容……（ 94 ）
三 王弼的“本末”、“体用”、“一多”、“动

静”观……（ 95 ）
四 “贵无论”与名教的关系……（ 96 ）
第三节 阮籍、嵇康思想略论……（ 98 ）
一 “竹林七贤”的组合及其分化……（ 98 ）
二 阮籍的政治哲学思想……（ 102 ）
三 嵇康的政治哲学思想……（ 106 ）
第四节 郭象、裴頠的思想……（ 111 ）
一 西晋后期玄学的发展及其流派……（ 111 ）
二 郭象《庄子注》及其“独化论”……（ 114 ）
三 裴頠《崇有论》……（ 117 ）
第五节 刘劭、钟会和欧阳建的思想……（ 120 ）
一 刘劭《人物志》……（ 121 ）
二 钟会《四本论》……（ 125 ）
三 欧阳建《言尽意论》……（ 128 ）
第六节 东晋南朝时的玄学……（ 131 ）
一 晋室东迁后玄学发展概述……（ 131 ）
二 玄学与儒学的结合……（ 133 ）
三 玄学与佛学的合流……（ 136 ）
第七节 玄学的评述及其历史地位……（ 140 ）
一 玄学的范围和分期……（ 140 ）
二 玄学与政治的关系……（ 142 ）
三 玄学对文学艺术的影响……（ 143 ）
四 玄学在哲学思想史上的地位……（ 146 ）

第三章 佛教……（ 149 ）
第一节 魏晋时期佛教的广泛传播……（ 150 ）

一 印度佛教及其初传中国……（150）
二 魏晋佛教兴盛的原因……（155）
三 鸠摩罗什和释道安的贡献……（162）
四 般若学说中的“六家七宗”……（167）
五 慧远与中国佛学……（172）
六 僧肇、竺道生与中国佛学……（179）
七 法显的西行及其《佛国记》……（199）
第二节 南朝佛教的发展与反佛斗争……（204）
一 南朝佛学学派的建立与佛教弥漫……（204）
（一） “成实学派”与“三论宗” ……（204）
（二） “三教同源”说与“真神佛性”说……（209）
（三） “天台宗”的初创……（215）
（四） 南朝封建帝王、大族对佛教的推崇……（220）
二 南朝时期的反佛斗争……（227）
（一） 慧琳著《白黑论》……（227）
（二） 何承天著《达性论》、《报应论》……（228）
（三） 刘峻著《辨命论》……（230）
（四） 郭祖琛、荀济和朱世卿 ……（231）
第三节 北朝时期的灭佛与佞佛……（233）
一 北魏太武帝灭佛……（233）
（一） 北魏初年佛教的发展 ……（233）
（二） 太武帝灭佛的原因和影响 ……（235）
（三） 文成、献文二帝佞佛与佛教的复兴……（237）
二 孝文帝与佛教……（239）
三 “净土宗”的创建及其流布……（241）
四 北周武帝灭佛……（244）

（一） 北魏后期诸帝王佞佛……（ 244 ）
（二） 北齐佛教 ……（ 246 ）
（三） 北周武帝灭佛的特点和后果 ……（ 248 ）
第四节 佛教综述与传统文化的发展……（ 252 ）
一 佛寺、僧尼数与佛学著作……（ 254 ）
二 中国佛学的初建与学派的形成……（ 258 ）
三 佛教与文学、艺术、自然科学……（ 259 ）

第四章 道教……（ 262 ）
第一节 魏晋之际的早期道教……（ 263 ）
一 “三张”与五斗米道……（ 263 ）
二 于吉与太平道……（ 264 ）
三 帛和与帛家道……（ 265 ）
四 左慈、葛玄、郑隐和魏夫人……（ 266 ）
第二节 葛洪的道教思想与金丹派道教的创立……（ 267 ）
一 葛洪简历及其政治哲学……（ 267 ）
二 葛洪的道教思想……（ 270 ）
三 金丹派道教的创建……（ 272 ）
第三节 东晋南朝时期道教的发展……（ 275 ）
一 杨羲、许谧与上清派道教……（ 275 ）
二 陆修静与灵宝派道教……（ 278 ）
三 顾欢著《夷夏论》……（ 280 ）
四 陶弘景著《真诰》和《真灵位业图》……（ 282 ）
第四节 北魏寇谦之改革道教……（ 284 ）
一 北魏初期五斗米道的流传……（ 284 ）
二 寇谦之简历与太武帝尊奉道教……（ 284 ）

三 新天师道的主要特点……（286）
第五节 道教发展过程中值得注意的几个问题……（287）
一 “三洞”、“四辅”诸经的整编……（288）
二 教派分合与道经传授……（290）
三 道教对佛学内容的吸收……（292）
四 道教对儒学的调和……（294）
五 道教的西传……（295）

第五章 唯物哲学……（298）
第一节 杨泉《物理论》……（298）
第二节 鲍敬言《无君论》……（302）
第三节 范缜《神灭论》……（306）
一 范缜生平及其反神学斗争述略……（306）
二 《神灭论》的基本内容……（310）
三 《神灭论》的重要贡献及其缺点……（315）

第六章 文学……（317）
第一节 诗……（318）
一 建安诗人与建安风骨……（318）
（一） 曹操和他的诗……（318）
（二） 曹丕和他的诗……（321）
（三） 曹植和他的诗……（323）
（四） “建安七子”的诗……（327）
（五） 蔡琰和她的诗……（331）
（六） 建安风骨……（333）
二 正始诗人和太康诗人……（335）

（一） 嵇康、阮籍的诗……（335）
（二） 陆机与左思、潘岳的诗……（337）
三 陶渊明和他的诗……（341）
四 元嘉诗人和永明诗人……（347）
（一） 谢灵运和颜延之的诗……（347）
（二） 鲍照的诗……（350）
（三） 谢朓的诗……（352）
（四） 沈约和何逊的诗……（354）
（五） “永明体”的历史价值……（356）
五 梁陈年间的宫体诗人……（357）
（一） 关于“宫体”诗……（357）
（二） 徐陵及其《玉台新咏》……（359）
（三） 王褒和江总的诗……（360）
六 庾信和他的诗……（361）
第二节 辞赋和散文……（364）
一 辞赋……（364）
（一） 王粲《登楼赋》……（364）
（二） 曹植《洛神赋》……（364）
（三） 左思《三都赋》……（366）
（四） 陶渊明《归去来辞》……（367）
（五） 江淹《别赋》……（368）
（六） 庾信《哀江南赋》、《小园赋》……（369）
二 散文……（371）
（一） 诸葛亮《出师表》……（372）
（二） 嵇康《与山巨源绝交书》……（374）
（三） 李密《陈情表》……（375）

（四） 陶渊明《桃花源记》……（376）
（五） 丘迟《与陈伯之书》……（376）
第三节 民歌……（378）
一 《孔雀东南飞》……（378）
二 东晋南朝民歌……（380）
（一） 《吴声歌》……（381）
（二） 《西曲歌》……（384）
（三） 《西洲曲》……（385）
三 十六国北朝民歌……（386）
（一） 恋歌……（387）
（二） 战歌……（387）
（三） 牧歌和其他……（388）
（四） 《木兰诗》……（390）
第四节 小说……（392）
一 志怪小说……（393）
（一） 志怪小说的产生……（393）
（二） 志怪小说的基本内容……（394）
（三） 志怪小说的影响与作用……（406）
二 笔记小说……（408）
第五节 文学评论……（414）
一 文学评论发达的原因及其成就……（414）
二 曹丕《典论·论文》……（417）
三 陆机《文赋》……（419）
四 刘勰《文心雕龙》……（420）
五 钟嵘《诗品》……（423）
六 萧统《文选》……（425）

第六节 魏晋南北朝文学的历史贡献……（427）

第七章 史学和目录学、文字学……（431）
第一节 五部正史的编撰……（432）
一 陈寿《三国志》和裴松之注……（432）
二 范晔《后汉书》……（435）
三 沈约《宋书》……（437）
四 萧子显《南齐书》……（438）
五 魏收《魏书》……（439）
六 正史编撰附记……（441）
第二节 《竹书纪年》和《穆天子传》……（444）
第三节 方志和谱学……（447）
一 《华阳国志》……（447）
二 《十六国春秋》……（449）
三 谱学……（451）
第四节 人物传和杂记……（455）
一 《高士传》……（455）
二 《高僧传》……（458）
三 《邺中记》……（460）
四 《古史考》……（460）
五 《帝王世纪》……（460）
六 《弘明集》……（461）
七 《西京杂记》……（462）
八 《世说新语》……（464）
九 《颜氏家训》……（467）
十 张华《博物志》……（471）

十一 法显《佛国记》……（473）
十二 杨衒之《洛阳伽蓝记》……（475）
第五节 亡佚史书要览……（477）
一 后汉史……（478）
二 三国史……（479）
三 两晋史……（480）
四 十六国史……（482）
五 南北朝史……（483）
六 类书……（485）
七 起居注……（486）
第七节 目录学……（490）
一 郑默《中经簿》和荀勖《中经新簿》……（490）
二 李充《四部书目》和王俭《七志》……（492）
三 阮孝绪《七录》……（493）
四 北魏《魏阙书目录》及其他……（496）
第八节 文字学……（497）
一 《字林》……（498）
二 《玉篇》……（498）
三 《尔雅注》……（499）

第八章 书法与绘画艺术……（501）
第一节 书法……（501）
一 钟繇……（502）
二 王羲之……（503）
（一） 王羲之逸事及其书法渊源……（503）
（二） 《兰亭序帖》真伪之争及其他……（505）

（三） 王羲之对书法艺术的贡献……（507）
三 王氏家学与王献之……（508）
四 六朝其他书家……（510）
（一） 羊欣……（511）
（二） 王僧虔……（511）
（三） 萧子云……（512）
（四） 智永……（513）
五 北朝书家和“魏碑”……（513）
六 魏晋南北朝书法的历史价值……（515）
第二节 绢画、纸画……（517）
一 三国两晋时的绘画……（518）
（一） 曹不兴、卫协与戴逵……（518）
（二） 顾恺之及其《女史箴图》、《洛神赋图》……（519）
二 南北朝时的绘画……（524）
（一） 陆探微……（524）
（二） 张僧繇……（525）
（三） 萧绎……（526）
（四） 蒋少游、杨子华与曹仲达……（526）
第三节 壁画……（527）
一 石窟壁画……（527）
（一） 拜城克孜尔千佛洞壁画……（527）
（二） 敦煌莫高窟壁画……（528）
（三） 天水麦积山石窟壁画……（530）
二 墓室壁画……（530）
（一） 魏晋十六国墓室壁画……（530）
（二） 南朝墓室壁画……（533）

（三） 北朝墓室壁画……（534）
第四节 石刻线画、陶盆彩画和漆画……（539）
一 洛阳邙山石棺石刻线画……（539）
二 陶盆彩画……（541）
三 漆画……（541）
第五节 绘画理论著作……（543）
一 顾恺之的《论画》及其他……（544）
二 宗炳《画山水序》和王微《叙画》……（545）
三 谢赫《古画品录》和姚最《续古画品录》……（546）

第九章 雕塑、烧铸与建筑工艺……（548）
第一节 雕塑工艺……（548）
一 敦煌石窟造像……（548）
二 云冈石窟造像……（550）
三 龙门石窟造像……（551）
四 响堂山石窟造像……（555）
五 炳灵寺、麦积山和其他石窟造像……（558）
六 晋阳西山大佛……（560）
七 丹阳陵墓神兽石雕……（560）
第二节 烧造、铸造工艺……（566）
一 青瓷器造型艺术……（566）
二 铁镜造型艺术……（571）
三 铜镜造型艺术……（572）
四 鎏金铜器和金银器……（573）
第三节 都邑、宫殿、园林与寺塔……（575）
一 都邑及其宫殿……（575）

（一） 邺都……（575）
（二） 洛阳……（577）
（三） 建康……（581）
二 造园艺术……（583）
（一） 华林园……（584）
（二） 金谷园……（586）
（三） 小园……（586）
三 寺塔建筑……（587）
（一） 洛阳永宁寺塔……（589）
（二） 登封嵩岳寺塔……（591）
（三） 洛阳景明寺塔……（592）
（四） 南京琉璃塔……（592）

第十章 音乐与歌舞……（593）
第一节 三国西晋时的音乐……（594）
一 杜夔……（595）
二 嵇康……（595）
三 荀勖……（596）
四 阮咸……（597）
五 左思与刘琨……（597）
六 《广陵散》、《酒狂》与《梅花三弄》……（598）
第二节 东晋南朝时的音乐……（600）
一 《清商大曲》……（600）
二 柳世隆与柳恽……（601）
三 《乌夜啼》与王金珠……（602）
四 宗教与音乐……（603）

第三节 十六国北朝时的音乐……（605）
一 西凉乐……（606）
二 疏勒乐……（606）
三 龟兹乐……（606）
四 天竺乐……（607）
五 康国乐……（607）
六 高丽乐和安国乐……（607）
第四节 乐器……（607）
一 琴……（608）
二 琵琶……（608）
三 箏……（609）
四 箜篌……（609）
五 笳……（610）
六 篳篥……（610）
七 箫……（610）
第五节 歌舞……（611）
一 鞞舞……（612）
二 铎舞……（612）
三 拂舞……（613）
四 杯柈舞……（613）
五 巾舞……（614）
六 白纻舞……（614）
七 鸲鹆舞……（615）
八 前溪舞……（615）
九 踏歌……（615）
十 兰陵王舞……（616）

十一 踏谣娘舞……（616）

第十一章 体育、杂技、围棋与博戏……（618）
第一节 体育……（618）
一 五禽戏……（618）
二 导引……（619）
三 罗汉十八手……（620）
四 竞渡……（620）
五 施钩……（621）
六 蹴鞠……（621）
第二节 杂伎……（622）
一 杂耍类……（622）
二 角力类……（622）
三 幻术类……（623）
四 轻巧惊险类……（623）
第三节 围棋……（624）
第四节 博戏……（627）
一 投壶……（627）
二 弹棋……（628）
三 樗蒱……（629）
四 象戏……（630）
五 斗草、斗凿……（630）
六 斗鸡、斗鸭……（630）

第十二章 生活习俗……（632）
第一节 衣食住行……（632）

一 魏晋时期的衣著穿戴……（632）
二 南北朝时期的服饰装扮及其他……（636）
三 胡床、帐、步障……（647）
四 饮食……（651）
五 牛车、羊车、鹿车与肩舆……（657）
六 客舍、桥梁与船、舰……（659）
第二节 婚丧嫁娶……（662）
一 士庶不婚与身分内婚……（662）
二 自由婚配与胡汉通婚及其他……（664）
三 孝悌与丧葬……（670）
第三节 清谈与服寒食散……（674）
一 清谈风气的形成……（675）
二 清谈的内容和形式……（675）
三 服寒食散……（677）
第四节 豪侈与斗富……（678）
第五节 岁时节令……（680）
一 元日……（681）
二 修禊节……（681）
三 七月七……（682）
四 盂兰盆节……（684）
五 重阳节……（685）
六 火把节……（686）
第六节 社神与城隍神……（686）
一 社神蒋子文……（687）
二 城隍神……（689）

第十三章 天文、历法与算学、物理学……（691）
第一节 天文与历法……（691）
一 虞喜“岁差”说和姜岌“游气”说……（691）
二 张子信的五星运动不均匀性说……（692）
三 从《黄初历》到《大明历》……（693）
四 北朝历法……（696）
第二节 算学……（697）
一 刘徽《海岛算经》和《九章算术注》……（697）
二 祖冲之的圆周率……（702）
三 《孙子算经》、《五曹算经》和《五经算术》（704）
四 北朝算术……（705）
第三节 物理学……（705）
一 静电吸引原理的初步应用……（705）
二 嵇康的元气自然论……（706）
三 张华对消除共鸣的发现……（707）
四 荀勖的律学研究成就——律笛管口校正的数据和规律……（707）
五 何承天的律学研究成果——最早的十二平均律……（710）
六 对电学和磁学的认识和研究……（711）

第十四章 医学和化学……（713）
第一节 医学……（713）
一 张仲景和《伤寒杂病论》……（713）
二 华佗与外科、麻沸散……（716）
三 王叔和与脉经……（718）

四 皇甫谧《针灸甲乙经》……（721）
五 葛洪著《肘后卒急方》……（723）
六 陶弘景《神农本草经集注》和按摩、气功疗法
……（725）
七 北朝医学……（728）
八 龙门药方洞石刻药方……（729）
第二节 化学与炼丹术……（730）

第十五章 农学和地理学……（734）
第一节 农学……（734）
一 贾思勰与《齐民要术》……（734）
二 《南方草木状》和《竹谱》……（740）
第二节 地图学与地理学……（741）
一 裴秀《禹贡地域图》和“制图六体”……（741）
二 郦道元的《水经注》……（745）
三 陶弘景《古今州郡记》和《西域图》……（752）

第十六章 烧瓷、冶炼和机械制造……（753）
第一节 烧瓷技术……（753）
第二节 炼钢技术……（754）
一 蒲元的“淬火法”……（755）
二 刘缵、阿利的百炼钢刀……（755）
三 綦毋怀文的灌钢技术……（756）
第三节 机械制造……（758）
一 “机器人”……（758）
二 织绫机和水车、水排……（760）

三 发石车和指南车……（761）
四 连机碓和水碓磨……（761）
五 木牛和流马……（762）
六 司里车和相风……（764）

第十七章 中外文化交流……（766）
第一节 与海东诸国的文化交流……（766）
一 高句丽、百济、新罗……（766）
（一） 政府间关系概说……（766）
（二） 儒学、教育与文化艺术……（768）
（三） 僧人说法与寺院建造……（769）
（四） 生活习俗及其他……（770）
（五） 高句丽诸国对我国和日本文化的影响……（772）
二 邪马台、大和……（773）
（一） 政府间关系述略……（773）
（二） 儒学、官制与语言文字……（775）
（三） 生产技术与器物……（776）
（四） 生活习俗及其他……（778）
第二节 与天竺、师子国的文化交流……（779）
一 天竺五国……（779）
二 师子国……（782）
第三节 与波斯、大秦等西域诸国的文化交流……（784）
一 大宛、大月氏、呬哒……（784）
二 波斯……（786）
（一） 两国政府间的交往……（786）
（二） 波斯铠甲传入我国……（786）

（三） 我国养蚕和丝织技术传入波斯 ……（ 787 ）
（四） 波斯萨珊艺术的东传 ……（ 787 ）
三 大秦……（ 788 ）
四 其他西域诸国……（ 790 ）
第四节 与南海诸国的文化交流……（ 792 ）
一 林邑……（ 792 ）
二 扶南……（ 793 ）
三 狼牙修、丹丹、槃槃……（ 794 ）
四 诃罗单、干陀利、婆利……（ 796 ）
第五节 西域音乐、舞蹈和杂技的东传……（ 797 ）
一 西域乐器的东传……（ 798 ）
二 西域舞蹈的东传……（ 800 ）
三 西域杂技的东传……（ 802 ）
第六节 我国在中外文化交流中的作用和地位……（ 805 ）

前言——魏晋南北朝时代的特征

在过去相当长的时间里，人们普遍认为魏晋南北朝是充满战争和灾难的朝代，是一个大分裂、大倒退的历史时期。这种似是而非的看法长期禁锢着人们的头脑，有必要廓清和纠正。毋庸置疑，魏晋南北朝是在秦汉帝国之后，出现了三国鼎立、“五胡乱华”、南北对峙的分裂，也是我国历史上第二次民族大迁移的动荡时期。分裂中必有矛盾与对抗，迁徙中也会有伤亡与破坏，这是社会动乱不安的表现形式，是和平与一统的对立物。但是，从更高的理论层次去看，在分裂中有竞争，在破坏中有建设，在黑暗中有光明，却又是事物发展运动的最基本原理。我们不能因循过去的历史偏见，把少数民族的迁入中原视为“五胡乱华”，称十六国为“僭伪诸国”；也不能为了回避赞扬分裂的嫌疑，把“统一”和“分裂”这两个概念绝对化，片面强调统一的积极意义，从而抹煞分裂对抗后达到新的统一的客观效用。

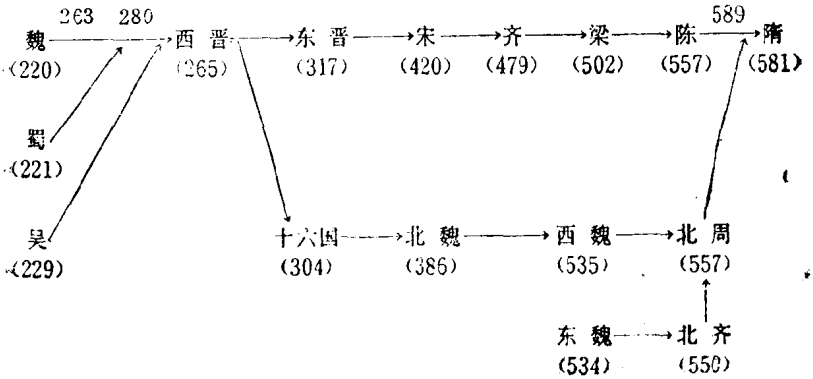
而从实际的情况看，魏晋南北朝也并不像旧史学家们所说那样是漆黑一团，是中国历史上的中衰阶段。就比较而言，它既不同于两汉，也不同于隋唐，而是一个很有特色的历史时期。在中

国历史的长河中，魏晋南北朝是一个多变的曲折的阶段，它走的是一段充满急流险滩、峰回水转的航程。仿佛万里长江中的三峡，那里有鬼啸猿啼，神女仙人，那险象环生的峭壁悬崖，那一泻千里的激涛狂澜，给勇敢者以选择，给智慧者以力量。因此，就宏观而言，魏晋南北朝使两汉以前的古老的中国文明得到了新的发展，又给更为恢宏昌盛的隋唐时代的中国文明作了新的准备。对于这样一个颇有特色的历史时代，我们怎能以“黑暗”、“倒退”等一言以蔽之呢？

那么，魏晋南北朝究竟是怎样的一个历史时期呢？简而言之，它具有以下几方面的特点：

一、朝代更迭频繁

三国时期若从曹操于建安元年（196）迎汉献帝都许算起，至隋文帝杨坚于开皇九年（589）灭掉南朝陈而重新一统中国为止，前后凡393年。在这比两汉还要略短的历史时期里，朝代的兴衰替换是十分频繁的。这里先列一图表提示如下：



关于各朝本身的情况，亦列出帝系表以见一斑。其他从略。

曹魏帝系表

（一）武帝曹操（190—220）—（二）文帝丕（220—226）—（三）明帝叡（227—239）—（四）废帝（齐王）芳（240—254）

（三）明帝叡（227—239）—东海王霖——（五）废帝（高贵乡公）髦（255—260）

（二）文帝丕（220—226）—燕王宇——（六）元帝奂（261—265）

刘蜀帝系表

（一）昭烈帝刘备（221—222）——（二）后主禅（223—263）

孙吴帝系表

（一）大帝孙权（220—252）——（二）废帝（会稽王）亮（252—258）

（一）大帝孙权（220—252）—（三）景帝休（258—264）

（一）大帝孙权（220—252）—南阳王和—（四）末帝皓（264—280）

西晋帝系表

（一）武帝司马炎（265—290）
- （二）惠帝衷（290—306）
- （三）怀帝炽（307—313）
- 吴王晏——（四）愍帝邺（313—316）

东晋帝系表

（一）元帝司马睿（317—323）
- （二）明帝绍（323—326）
  - （六）哀帝丕（362—365）
    - （七）废帝奕（366—371）
  - （四）康帝岳（343—344）——（五）穆帝聃（345—361）
- （八）简文帝昱（371—372）—（九）孝武帝曜（373—396）
  - （十）安帝德宗（397—418）
    - （十一）恭帝德文（419—420）

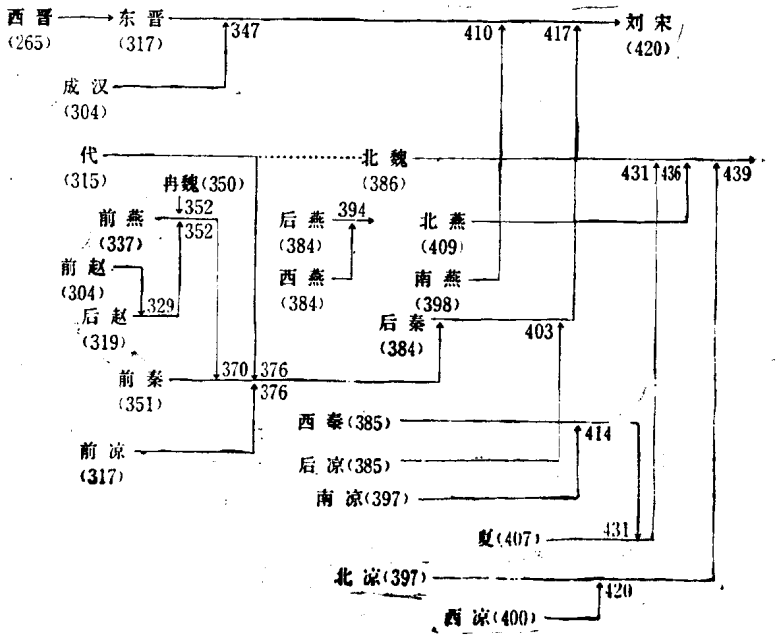
十六国（附代、冉魏、西燕）概况表

国名	创建人	民族	都城	统治地区	兴亡时间	灭于何国
前赵（汉）	刘渊	匈奴	初平阳后迁长安	今河南、河北、山西、陕西各一部	304—379	后赵
成汉	李雄	巴氐	成都	今四川、云南、贵州各一部	304—347	东晋

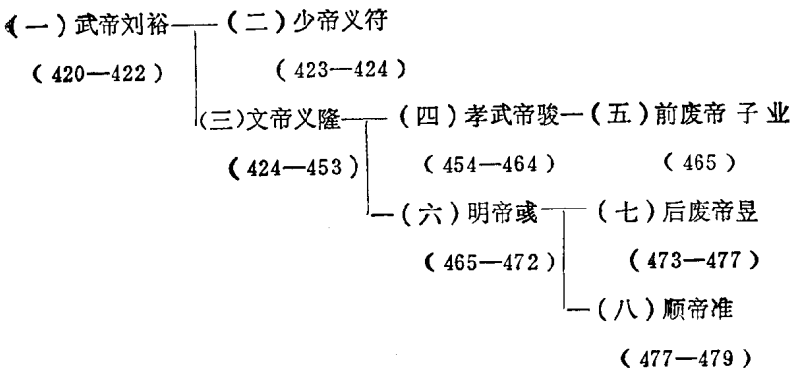
前凉	张实	汉	姑臧	今甘肃西部、宁夏、新疆东部	317—376	前秦
后赵	石勒	羯	初襄国后迁邺	今河北、山西、河南、山东、陕西和江苏、安徽、湖北、甘肃、辽宁之一部分	319—351	冉魏
冉魏	冉闵	汉	邺	（同上）	350—352	前燕
前燕	慕容皝	鲜卑	初龙城后迁邺	今河北、山东、山西、河南和辽宁一部分	337—370	前秦
前秦	苻洪氐		长安	今河北、山西、山东、陕西、甘肃、河南、四川、贵州和辽宁、江苏、安徽、湖北之一部分	350—394	后秦
后秦	姚苌	羌	长安	今陕西、甘肃、河南	384—417	东晋
后燕	慕容垂	鲜卑	中山	今河北、山东、山西和河南、辽宁之一部分	384—407	北燕
西燕	慕容泓	鲜卑	初长安后迁长子	今山西一带	384—394	后燕
西秦	乞伏国仁	鲜卑	苑川	今甘肃西南部	385—431	夏
后凉	吕光	氐	姑臧	（略同前凉）	386—403	后秦
南凉	秃发孤乌	鲜卑	初西平后迁乐都	今甘肃西部、青海一部	397—414	西秦
南燕	慕容德	鲜卑	广固	今山东、河南一部分	398—410	东晋
西凉	李暠	汉	初敦煌后迁酒泉	今甘肃西部	400—421	北凉

夏	赫连勃勃	匈奴	统　万	今陕西北部、内蒙古一部	407—431	吐谷浑
北燕	冯　跋	汉	龙　城	今河北东北部、辽宁	407—436	北　魏
北凉	沮渠蒙逊	匈奴	张　掖	今甘肃西部	401—439	北　魏
代	拓跋猗卢	鲜卑	平　城	今内蒙中部及山西北部	315—376	前　秦

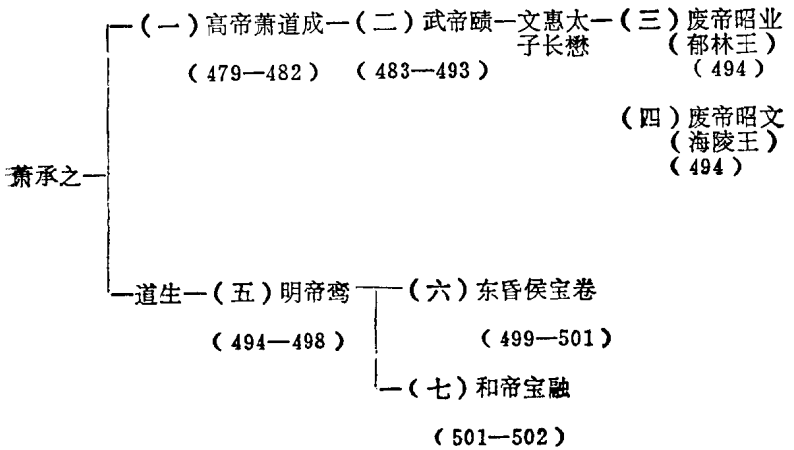
十六国（附西燕、冉魏、代）兴亡表



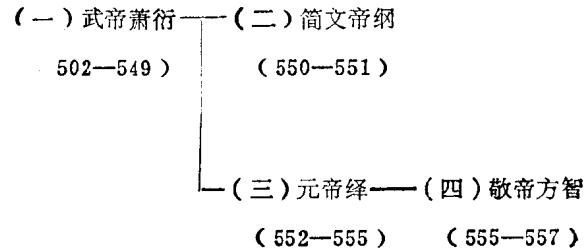
刘 宋 帝 系 表


（一）武帝刘裕
（420—422）
（二）少帝义符
（423—424）
（三）文帝义隆
（424—453）
（四）孝武帝骏
（454—464）
（五）前废帝 子业
（465）
（六）明帝彧
（465—472）
（七）后废帝昱
（473—477）
（八）顺帝准
（477—479）

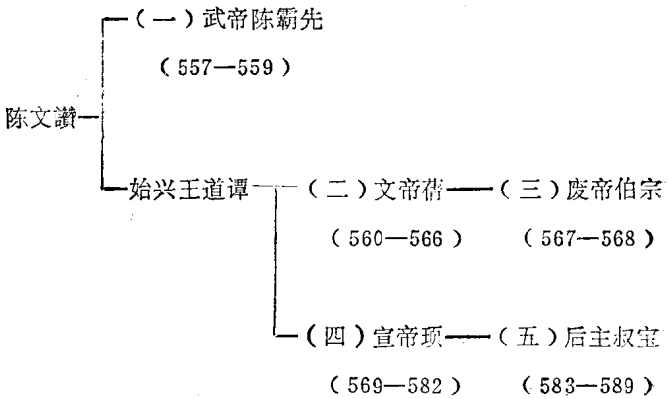
萧 齐 帝 系 表


萧承之
（一）高帝萧道成
（479—482）
（二）武帝赜
（483—493）
文惠太子长懋
（三）废帝昭业
（郁林王）
（494）
（四）废帝昭文
（海陵王）
（494）
道生
（五）明帝鸾
（494—498）
（六）东昏侯宝卷
（499—501）
（七）和帝宝融
（501—502）

梁朝帝系表


（一）武帝萧衍
502—549）
（二）简文帝纲
（550—551）
（三）元帝绎
（552—555）
（四）敬帝方智
（555—557）

陈朝帝系表


陈文谯
（一）武帝陈霸先
（557—559）
始兴王道谭
（二）文帝蒨
（560—566）
（三）废帝伯宗
（567—568）
（四）宣帝顼
（569—582）
（五）后主叔宝
（583—589）

北魏和东、西魏帝系表

（一）道武帝拓跋珪—（二）明元帝嗣—（三）太武帝焘
（386—408） （409—423） （424—452）

—（四）文成帝濬—（五）献文帝弘
（452—465） （466—471）

—（六）孝文帝宏—（七）宣武帝恪—（八）孝明帝诩
（471—499） （500—515） （516—528）

—彭城王勰—（九）孝庄帝子攸
（528—530）

—广陵王羽—（十）节闵帝恭
（531—532）

—章武王融—（十一）废帝朗
（532）

—广平王怀—（十二）孝武帝脩
（532—534）

—京兆王愉—（西魏）（一）文帝宝炬—（二）废帝钦
（535—551） （552—553）

—（三）恭帝拓跋廓
（554—556）

—清河王怿—清河王亶—（东魏）（一）孝静帝善见
（534—550）

北齐帝系表

神武帝高欢——文襄帝澄

——（一）文宣帝洋——（二）废帝殷
（550—559）　（560）

（三）孝昭帝演
（560—561）

——（四）武成帝湛——（五）后主纬——（六）幼主恒
（561—564）　（565—576）　（577）

北周帝系表

文帝宇文泰——（一）孝闵帝觉
（557）

——（二）明帝毓
（557—560）

——（三）武帝邕——（四）宣帝赟——（五）静帝阐
（561—578）　（579）　（579—581）

在这一历史时期里，战争与动乱给社会和人民带来的祸害是显而易见的。其中影响比较大的有以下几次：

其一，自汉献帝永汉元年（189）董卓之乱起，至董卓被杀（192）以后的几年间，豪强割据，互相攻伐，岁无宁日，“民人相食，州里萧条”（《三国志·魏志·武帝纪》注引），出现了“白骨露于野，千里无鸡鸣”的凄凉景象（曹操《蒿里行》）。

其二，自晋永平元年（291）贾后之乱和八王之乱发生后的16年间，由皇室内部骨肉自相残杀发展为中原北国地区大混战，

生产事业受到严重破坏，劳动人民被迫辗转流离，出现了胡汉各族的移民狂潮。

其三，自晋永嘉元年（307）开始的6年间，匈奴贵族的铁骑横行于洛阳、长安一带。洛阳宫殿官府变成一片废墟，王公士民被杀达3万多人。刘曜退出长安时，驱掠关中男女8万余口退往平阳。这就是历史上的永嘉之乱。及至建兴四年（316），刘曜再次攻入关中，长安城破，晋亡。长安被围时，“米斗，金二两，人相食，死者太半”。（《晋书·愍帝纪》）

其四，自梁太清二年（548）侯景叛乱后的5年中，经济破坏严重。建康台城被围时，城内有男女10余万，甲士2万，米40万斛。被围达4个半月。城破时，生存的只有二三千人。其他如会稽、三吴地区，也是“千里绝烟，人迹罕见，白骨成聚，如丘陇焉。”（《南史·侯景传》）

仅如上述，可知魏晋南北朝是一个战乱频仍的动荡时期，这无疑也有碍于社会经济和文化事业的发展。

需要说明的是：三国期间各国虽然互有争战，但各国统治者主要致力于内部建设。在各国统治区内，社会秩序相对得到稳定。西晋建立和平服东吴后，全国得到了短期的统一，并出现了被誉为“天下无穷人之谚”的“太康之治”。东晋南朝期间，朝代变更次数较多，但都是在和平方式下进行的；十六国期间，北方地区实际上也有两次短期的统一，一是在后赵石勒政权时期，一是在前秦苻坚政权时期；北朝期间，除东魏、西魏和北齐、北周之间战争较多以外，整个北魏时期社会秩序也是相当安定的。至若南朝、北朝之间的冲突，主要是在交界处进行。在南北对峙过程中，经济文化上的交流还是通畅的，双方互派使者有10余次之多，民间的交流也从未中断。诚然，这种南北分裂的局面所带

来的影响是严重的。但是，不论是南朝还是北朝的封建统治者，都以代表“中国”自居，以一统全国为己任，从而蕴藏着一种通过竞争以求发展的积极的因素。北魏孝文帝改革和北周武帝改革，就是有力的佐证。

二、新经济地区的开发

应该承认，官渡之战的结果，曹操基本上统一了北方，结束了中原地区豪强军阀混战的局面。赤壁之战以后，三国鼎立局面已经初步形成，从而开始了经济恢复和建设时期。早在官渡之战以前，曹操已在许都附近开始屯田，每年可得谷百万斛。这一屯田政策的成功，使曹操在各州郡列置屯田之官，大规模地推广军屯和民屯，每年收获的谷物增加到数千万斛之多。据《三国志·魏志·任峻传》说：“数年中，所屯积谷，仓廪皆满”。《三国志·魏志·国渊传》也说：“五年中，仓廪丰实。”这些记载表明，中原地区的经济正在得到恢复和发展。随着蜀汉政权的建立，刘备、诸葛亮对于经济建设方面也是不遗余力。他们征丁1200人修护都江堰，并称为“都安堰”，使这个土地肥美的成都平原，“水旱从人，不知饥馑，沃野千里，世号陆海”（《水经·江水注》）。在汉中地区，诸葛亮也实行屯田，设置屯田之官。在发展织锦业方面，蜀汉政权取得了更大的成就，蜀锦远销中原北国的曹魏，以及江左东南地区的孙吴，直到蜀汉垂亡之际，府库中仍存“锦绮彩绢各二十万匹”（《三国志·蜀志·后主传》）。在江左东南地区，孙权在加强战备的同时，也进行军屯和民屯，建立了典农校尉和典农都尉的军事管理机构。对于水利事业，孙吴政权筑东兴堤、修东渠和开凿破岗渎，不但保证了首都建业（今江苏南京市）附近的农业生产，同时也使江南运河水系的雏

形粗具规模。此外，孙权还派出卫温、诸葛直率领甲士万人渡海到夷州（台湾，230年），派出康泰、朱应等人出使扶南（今柬埔寨）、林邑（今越南）等南海诸国。卫温等人到台湾的事迹，是我国历史上关于大陆和宝岛台湾取得联系的有文字的第一次记载。因此，东南地区的经济有了更大程度的发展。

十六国时期，一向被认为是经济遭到严重破坏的灾难时期。诚然，在魏晋之际各少数族纷纷内迁的过程中，在西晋“八王之乱”和“永嘉之乱”的苦难日子里，中原地区确乎遭到了浩劫。但是，如果我们放开视野，就不难发现在十六国时期，能够重视经济文化事业的恢复和发展的各少数族统治者，诸如石勒、慕容廆、苻坚、张轨等人，都作出了不可磨灭的成绩。另外，即使是在地方政权林立的十六国时期，中国北方也出现过两次短期统一和两个新经济开发区：第一次统一是在后赵石勒执政时，他在汉人张宾等人辅佐下，统一了除辽西前燕、凉州前凉以外的整个北方地区，按曹魏九品官人法选拔人才，立太学、小学以发展文教；第二次统一是在前秦苻坚执政时，他在汉人王猛等人辅佐下，建立起一个“东极沧海，西并龟兹，南苞襄阳，北尽沙漠”的一统政权（《高僧传·晋长安五级寺释道安传》）。宰相王猛不但“拔幽滞，显贤才，外修兵革，内崇儒学”，而且“劝课农桑，教以廉耻”，终于出现了“兵强国富，垂及升平”的景象（《晋书·苻坚载记·王猛》）。其中工商业的发展更值得称道，如《晋书·苻坚载记》说：当时“关陇清晏，百姓丰乐，自长安至诸州，皆夹路树槐柳，二十里一亭，四十里一驿，旅行者取给于途，工商贸易于道。”这些记述难免有溢美夸大的地方，但社会安定、生产发达情况仍然可见一斑。所谓新经济开发区：第一个是辽西地区，第二个是凉州地区。在两汉以前，辽西地区

虽然居住着一些少数族，但由于生产力低下，少数族人民过的是游牧式部落生活，可以说是一片尚待开垦的处女地。西晋末年，晋王朝内部风雨飘摇，徙居于大棘城（今辽宁义县西南）的鲜卑族慕容氏酋长慕容廆，率领族人在这里定居下来。“永嘉之乱”期间，由于洛阳、长安相继被匈奴族刘曜攻占，中州士女除十有六七避乱江左外，其余的大部分则迁往辽西。世家大族如河东裴嶷、裴开，右北平阳耽、阳裕，渤海封抽、封裕，鲁国孔纂，平原宋该以及安定皇甫真等人，纷纷举族迁移。那些依附于世家大族的部曲和佃客及其家属，也莫不随之徙居辽西。慕容廆亦以“崇奉晋室”相号召，虚怀引纳流亡士庶，并立郡以统流人。这些避难辽西的汉族人，带来了先进的生产工具和丰富的生产经验，对于开发新的农业耕地和提高农业品种数量与质量方面，都起了决定性的作用。至慕容皝、慕容儁相继执政期间，中原地区的流民又一批一批地涌进辽西地区，使这个新开发区“流人之多旧土十倍有余”（《晋书·慕容皝载记》）。于是，一时之间，在广大的辽水流域地区，出现了不少前所未有的新的地方政府——侨郡、侨县，如冀阳郡、成周郡、营丘郡、唐国郡和兴集县、宁集县、兴平县、育黎县、吴县等。慕容皝为了发展新开发区的经济生产，把过去的牧场、苑囿都实行开放，允许流民开垦耕种。他又依照魏晋政府的屯田、占田之制，订立了一套比较完整的征收赋税之法，使鲜卑族人和汉族流民得以安居乐业。在发展经济的同时，慕容皝本人也十分重视文化教育事业，他“立东庠于旧宫，以行乡射之礼，每月临观，考试优劣”，对于那些“其经通秀异者，擢充近侍”（《晋书·慕容皝载记》）。他的儿子慕容儁继位以后，也“立小学于显贤里以教胄子。”（《晋书·慕容儁载记》）。在军事实力方面，前燕先有败段氏、破高丽、袭后

赵之役，后燕有却前秦、灭冉魏、图东晋之举。总的说来，经过慕容廆祖孙三代人的努力，在汉族人民和各少数族人民的辛勤劳动下，辽西地区的面貌发生了很大变化，形成了一个新的经济开发区。

凉州地区的面貌在这一期间也发生了可喜的变化。在两汉时期，除河西走廊尚有一些农业生产以外，其他地方还是十分荒凉，或者是养羊放马的游牧区。如《汉书·地理志》说："自武威以西，地广民稀，水草宜畜牧，故凉州之畜天下饶。"三国时期，凉州地区的情况好转。据《三国志·魏志·仓慈传》注引《魏略》载，曹魏政府派皇甫隆为敦煌太守，他到任以后，教当地人民制作耧犁，改变过去"人牛功力既费，而谷物收获甚少"，使之"省力过半，得谷加五"。曹魏后期，邓艾为了谋灭蜀汉，招引鲜卑族数万人置于凉州、雍州地区。魏晋之际，鲜卑族拓跋氏的支族秃发氏，与后来称为陇西鲜卑的乞伏氏，在河西走廊一带定居下来。西晋后期，安定乌氏（今甘肃平凉市西北）人张轨出任凉州（治姑臧，今甘肃武威县）刺史，他一方面起用汉族士人宋配、氾瑗、阴充等为股肱，另方面对鲜卑族人恩威并用。于是一时之间，张轨威名大振，凉州地区逐渐繁荣起来了。西晋末年，匈奴贵族刘曜攻破洛阳后，"中州避难来者，日月相继"（《晋书·张轨传》）。张轨以朝廷命官作号召，妥善接纳流人，又上表别置武兴郡、晋兴郡（《晋书·地理志》），以安排流人的劳动生产和生活。他还兴建学校，重视选拔贤才，又下令铸造五铢钱，改变过去以布帛代替货币流通的状况，发展手工业生产和商业贸易。在张轨出任凉州刺史期间，凉州地区的面貌大大改观，开始成为我国西北一带经济文化相当发达的一个据点。张轨死（314年）后，长子张实继位为凉州刺史。不久，长安被匈

118531 1186347

奴贵族刘曜攻破，关内人民又纷纷逃难到凉州。自称晋王的西晋宗室司马保的残部1万多人，也在司马保死后由上邽（今甘肃天水市）相继移入凉州。此后30年间，张轨的后代张茂、张骏、张重华等人，对凉州地区的开发也作出了不少成绩：经济上是农业、畜牧业同时并举，又与西域诸城邦加强经济文化交流，在吐鲁番建置高昌郡；军事上多次击退了前赵刘曜和后赵石虎的进攻，保证了凉州地区的经济生产和各族人民的生命、财产的安全。可以说，在十六国时期为前凉国控制下的凉州地区，和前燕国控制下的辽西地区一样，也成了一个新的经济开发区。

南北朝时期，长江中下游地区和两广、福建地区的经济开发，取得了突出的成就，并且加快了我国经济重心南移的历程。在两汉时期，长江中下游还是一个地广人稀、火耕水耨的地区。经过三国时孙吴政权的开拓，江东已经成为经济文化相当发达的地区。在吴都建业（今江苏南京市）的附近，也出现了“其四野则畛畷无数，膏腴兼倍，……国税再熟之稻，乡贡八蚕之绵”（左思《三都赋·吴都》）的繁荣景象。西晋“永嘉之乱”以后，中原世家大族避乱江左者十之六七。此后100多年间，中原地区人民又多次大规模地迁居于江南。其人数之多，其居地之广，实难于列出一张清单。据谭其骧教授依据《宋书·州郡志》的统计，自西晋“永嘉之乱”至南朝刘宋之间，相继南渡人口的数字约为90万，迁居之地集中于荆、扬、梁、益诸州。其中侨寓今江苏者约26万人，侨寓今安徽者约17万人，它如今浙江、江西、湖南、湖北等地的侨民亦不在少数（详见《晋永嘉乱后之民族迁徙》，载《燕京学报》第15期）。这些移至江南地区的中原北国侨民数字，是仅见于国家编户的计算。实际上，有许多佃客、部曲等其他劳动人手流离至江南后，“民籍不立”，“多庇

大姓以为客”，成为世家大族的私附人口。这些私附人口，是不计入国家编户的。据《晋书·山涛传孙遐附传》说，山遐去任余姚令不到3个月，便查出私附于豪强大族的户口1万多人。即是说，由于丧乱及其他原因迁入江南的侨民数目，要远比政府统计的数字多得多。这些侨民与土著人民一道开发江南。当时开发的地区，大体上形成了先后不同的阶段，即先今江苏、浙江，再安徽、江西、湖北、湖南，然后是福建和两广地区。由于长江中下游地区和珠江流域的气候温暖湿润，土地肥沃，河汊纵横，农作物可以一年两熟或三熟。这种得天独厚的自然条件，对于经济生产的迅速发展极为有利。另外，东晋南朝虽然朝代更迭比较频繁，但基本上都是通过和平方式进行的；农民起义的次数虽然不算少，但除东晋末年孙恩、卢循起义稍具规模外，其他农民起义的地区范围和时间都比较狭小短暂。梁朝末年的侯景之乱，对扬州、越州等地的经济生产曾带来破坏，但为时不长便已被荡平。这种比较良好的社会环境，对于经济生产的持续发展提供了客观条件。因此，在东晋南朝300年间，南方经济发展的步伐是为秦汉400年所无法比拟的。《陈书·宣帝记》载：当时的江南已经是“良畴美柘，畦畎相望，连宇高甍，阡陌如绣”，是一个名副其实的鱼米之乡，也是当时全国范围最大、经济最发达的新开发区。

总的说来，在魏晋南北朝时期，我国经济比较发达的地区已不局限于黄河中下游地区。在东北的辽河流域，西北的凉州地区，以及东南的江南地区，都已经成为令人瞩目的新的经济开发区。特别是江南地区，已开始成为全国经济的一个中心。这种情况到了唐朝，全国财富以扬州为第一，益州为第二，我国的经济重心正式由北方转移到南方了。

三、民族大迁徙与民族大融合

民族大迁徙和民族大融合，是魏晋南北朝时期的又一个特点。早在两汉时期，经过从夏至秦约1800年的酝酿，一个以华族——汉族为主干的多民族国家已经初步形成。在魏晋南北朝近400年间，继春秋战国以后掀起了一次更为波澜壮阔的民族迁移和民族融合的浪潮，使我们民族增添了新的血液，提高了民族的素质，在中华民族史上占有极其重要的地位。诚如毛泽东在《论十大关系》中所说："各个少数民族对中国的历史都作过贡献。汉族人口多，也是长时期内许多民族混血形成的。"（《毛泽东选集》第5卷，第278页）但是，在相当长的一段时间里，由于传统史学的大一统观念和大汉族观念作祟，对于这一时期民族问题的认识是不尽合理的，需要进行新的检讨。

魏晋时期的北方各族，除汉族外，主要有匈奴、羯、氐、羌、鲜卑和乌桓等少数族。这些少数族原来大都散居在我国传统疆域范围内的西北部和东北部边境，过着比较落后的游牧部落生活。东汉末年豪强军阀的连年混战，使原来人口集中的黄河中下游地区遭到严重的破坏。各地的豪强为了弥补兵源的不足和劳动人手的缺乏，纷纷招引或逼迫边境各少数族人民内迁。有些少数族统治者，也趁着封建军阀之间争战不休的机会，主动举族内迁。于是，在魏晋时期的200年间，便出现了北方各少数族大规模迁徙的局面。据《晋书·文帝记》载，当时内迁的人口数字是870余万口。这个数字可能过于夸大，但它反映出内迁人数一定不会太少。若按晋惠帝时太子洗马江统著《徙戎论》的估计，内迁各族人口与关中汉人的比例是："关中之人，百余万口，率其多少，戎狄居半。"这些内迁后的少数族，分布地区十分散漫，

往往成为犬牙交错的状态：同一个地区常常居住着好几个不同的少数族，同一个少数族却又错居在好几个不同的地区。而这些地区，原来又都是汉族人民劳动生息的场所。这样，它一方面给北方各族的融合提供了极为有利的条件，另方面却又遭到魏晋政府和汉族豪强地主的奴役与剥削。在《三国志》和《晋书》中，关于这方面的事例可谓俯拾即是，如董卓军中，杂有“匈奴、屠各、湟中义从、八种西羌”（《三国志·魏志·郑浑传》注引张璠《汉纪》），曹操军中有丁令、屠各、𤼵（音bō）、氐、羌，还有号称“天下名骑”的乌桓兵，蜀汉军中也有賨（音宗）、叟、青、羌（诸葛亮《出师表》），郭淮军中多“羌胡渠帅”（《三国志·魏志·郭淮传》）。除征发为兵外，内迁各族还被魏晋政府按部曲形式编为军户，要他们“服事供职”（《三国志·魏志·梁习传》），“家使出谷，平其输调”（《三国志·魏志·郭淮传》）。在各地世族、豪族的家中，役使少数民族的事例亦屡见不鲜。如太原的高门大族王恂，“以匈奴胡人为田客，多者数千（《晋书·外戚王恂传》），阮咸家有鲜卑婢（晋书·阮孚传》），薛合家有鲜卑奴（《高僧传·佛图澄传》），石崇家有一羯奴名宜勤，“身长九尺余，力举五千斤，挽五石力弓，百步射钱孔”（《太平御览》卷五百九十八《石崇奴券》）。又如建立后赵政权的羯人石勒，本生于部落小帅之家，却在上党郭敬、宁驱家“力耕”，后来被并州刺史司马腾掠卖至山东，又在师欢家“耕作于野”（《晋书·石勒载记》）。因此，内迁少数族对魏晋统治者的不满与反抗是理所必然的。各少数族统治者便利用这种不满的情绪，煽动起民族复仇的火焰，使中原地区陷入一片混乱，带来了严重的灾难。

需要注意的是，内迁各族统治者为了建立和巩固地区性政

权，加强对当地汉族人民的控制，必须得到汉族世家豪强的支持和合作。这样，内迁各族统治者既有逼迫和损害汉族世家豪族利益的一面，又有与他们妥协和联合的一面。如羯人石勒为匈奴刘渊部将时，曾将河北地区的“衣冠人物，集为君子营”，以示保护和照顾。石勒建立后赵政权后，又令族人“不得侮易衣冠华族”（《晋书·石勒载记》）。又如氐人苻坚为了称霸北方，决定“复魏晋士籍”，承认“关东士望”房旷、房默、崔逞、韩胤、阳陡、阳瑶、田勰、郝略、赵熬等人旧有的社会地位和其他特权。于是，当苻坚与羌族姚氏角逐时，赵熬等坞堡豪强“相率结盟，遣兵助坚”（《晋书·苻坚载记》）。它如羯人石勒之礼请张宾为谋主，氐人苻坚之约见王猛并任以宰相，以及羌人姚兴擢拔尹纬为尚书仆射等，更是少数族统治者拉拢和优待汉族士人的突出范例。那些滞留在中原地区的汉族士人和坞主豪强，为了使已得的利益不受损害，也多乐于投靠少数族统治者。这样，汉族和各少数族统治者便互相勾结起来，站在统治阶级立场上共同镇压和剥削各族人民。而包括汉族在内的各族人民，在辗转流离的迁徙过程中，在长期生产劳动的岁月里，也逐渐消除各民族间的隔阂、歧视和偏见，互相支持，共同战斗，从而开始了各民族之间的初步融合。到北朝时期，作为中原北国统治族的鲜卑族，在先进的汉文化影响下，封建化过程和民族融合步伐的速度都大大地加快了。其中北魏孝文帝改革和北魏末年各族人民大起义，在民族融合进程中所起的作用更为突出。原来的匈奴、羯、氐、羌、鲜卑、乌桓等各少数族名称，也在以汉族为基础的民族大融合的熔炉中逐渐消失，成为历史上的名词了。

魏晋时期的南方各族，除汉族外，主要有越、蛮、俍、俚、僚、巂等族。其中以越族、蛮族为最大。孙吴政权建立之前，百

越中的一支“山越”仍散居于今安徽、浙江、福建、江西等地的深山狭谷之中，过着村社生活。吴主孙权为了补充兵源和劳动人手的不足，曾多次强迫他们出山。诸葛恪、吕范、太史慈、韩当、周泰、凌统、吕蒙、贺齐等孙吴将领，都曾先后奉命对山越进行镇抚，或则放火烧山，诱逼他们移居平原或丘陵地区。其时出山的山越当不会少于二三十万，如诸葛恪在今安徽宣城（古丹阳郡）附近一次就得到山越4万人之多。这些出山的山越，或是选入军队中荷戈作战，或是将他们编为屯民、屯田客，或是馈送给有军功的世家豪强作为部曲、佃客。由于长期与汉人杂居，大约到南朝末年已融合于汉族之中。

蛮族的分布地区更为广泛，支族的名目也很多。《南齐书·蛮传》说：“蛮，种类繁多，言语不一，咸依山谷，布荆、湘、雍、郢、司等五州界。”略而言之，他们主要居住于长江中游的山傍水涧，过着氏族部落生活。当时有所谓“廪君后也”的豫州蛮和“盘瓠之后”的荆、雍州蛮之分。以荆、雍州蛮为例，又可分为五溪蛮、莫徭蛮、建平蛮、天门蛮、临江蛮之别。由于他们“所居皆深山重阻，人迹罕至”的地区，住地散漫于诸郡县之中，“结党连郡，动有数百千人，……种类稍多，户口不可知也。”（《南史·夷貊传下》）因此，六朝统治者对于蛮族所采取的方式也多有不同：其一，以武力进行镇压。如孙吴时武陵蛮反，孙权派黄盖出任武陵太守，“诛讨魁帅，附从者赦之，自春讫夏，寇乱尽平”（《三国志·吴志·黄盖传》）；西晋时，“天门、武陵谿蛮并反”，政府派出应詹为南平、天门、武陵三郡军事，“詹讨降之，……召蛮首，破铜券与盟，由是怀詹，数郡无虞”（《晋书·应詹传》）；刘宋时，沈庆之先后奉命镇压雍州蛮、南新郡蛮和犬羊蛮，迫使他们稽颡出降（《宋书·

沈庆之传》）。其二，虏掠人口及其财物。六朝统治者在武力镇压蛮族的同时，常常乘机俘虏蛮人和掠劫其财物。如三国时孙权派潘濬镇压五谿蛮时，“斩首获生，尽以万数”（《三国志·吴志·潘濬传》）；刘宋时，劫掠蛮口的现象更为严重。仅据《宋书·夷蛮传》和《宋书·沈庆之传》，在元嘉、大明年间（424—464），所俘获的生口高达20万人以上，其他财物如牛马米粟不计其数。其三，招抚蛮族出山。有的统治者对蛮族实行较为和缓的政策，如刘宋时雍州刺史刘道产，“善于临民，在雍部政绩尤著，蛮夷前后叛戾不受化者，并皆顺服，悉出缘沔为居。”刘道产这种以招抚为主的和平政策，博得了蛮族人民的欢迎和拥护，有不少蛮族人民因之而自动出山，“百姓乐业，民户丰赡，由此有《襄阳乐歌》，自道产始也”。及刘道产死时，“诸蛮皆备衰绖，号哭追送，至于沔口”（《宋书·刘道产传》）。

蛮族人民出山以后，有不少人与汉族人民错居杂处，这对加速民族融合的进程是非常有利的。据《隋书·地理志下》说：“南郡、夷陵、竟陵、沔阳、沅陵、清江、襄阳、春陵、江东、安陆、永安、义阳、九江、江夏诸郡，多杂蛮左，其与夏人杂居者，则与诸华不别。”另有一部分蛮族人民，则被收为“营户”，成为政府或官僚将领之家直接役使的依附人口。再有一部分蛮族人民，则被安排到由政府设立的左郡、左县里，成为国家的编户。在一般情况下，政府对蛮族所收的赋税较轻，“一户收谷数斛，其余无杂调”（《宋书·夷蛮传》）。于是，当时还出现了汉族人民倒流至左郡、县的情况，“而宋民赋役严苦，贫者不复堪命，多逃亡入蛮”（同上）。上述情况表明，随着蛮族人民的出山，汉族、蛮族之间的联系更加直接和日益频繁起来。他们共同劳动，互为婚姻，年深日久，民族间的隔阂和偏见越来越淡

漠。到南北朝后期和隋唐之际，蛮族人民亦已基本上融合至汉族之中了。

除越族、蛮族外，傜族生活于今江西南部和广东韶关一带（东晋陶侃曾被温峤诋为“溪狗”），俚族生活于今两广、湘南等山地，僚族分布于今广西、贵州一带，爨（cuàn音篡）族居住于今云南东部。这些民族的人数较少，生活习俗也多有不同，如傜人可能以狗为图腾，“俚人则质直尚信”，僚人“死者竖棺而埋之”。他们内部虽然已有“头人”或“头王”作为酋帅，但仍然过着火耕水耨的生活。在政府的威逼和引诱下，他们当中的绝大部分人纷纷出山，与汉族人民杂居、通婚，逐渐改变原来的生活方式。待至隋唐时期，史书上再也难于找到这些少数族的名称，看来亦已融合于汉族之中。

综上所述，可知魏晋南北朝时期存在过几十个少数族。他们在先进的汉族文化影响下，自觉或不自觉地接受汉化和封建化，这不仅有利于边远地区和落后地区的经济开发，同时也使汉族吸收了不少新鲜血液，大大地增强了以汉族为主干的中华民族的活力。

四、门阀士族政治

魏晋南北朝政治的最主要特征，是门阀士族成为一个具有特殊权益的地主阶级阶层，并控制着朝廷和地方大权。所谓门阀士族，指的是那些门高第阔、世代做官之家，或者叫做阀阅世家。按旧时制度，这些显赫人家门前均立有两根柱子，左边为“阀”，右边为“阅”，以表示家族的荣耀。大约在东汉初年，社会上已形成了重视门第的风气。东汉后期，征辟察举人才时也十分注意门第的高卑。及至魏晋时期，随着九品中正制的实行，以及占田

制、赐客制、荫客制、荫亲属制的规定，使那些“经明行修”、累世为官的显贵之家，从法律形式上获得了政治、经济方面的特权，门阀士族之制遂正式形成。

门阀士族是世家大族，与庶族地主的待遇是有很大差别的。在经济上，门阀士族除按官品依数占足土地额数、荫庇亲属多及九族以外，还有荫庇衣食客、佃客的特殊权利。实际情况尚不止这些。永嘉丧乱后纷纷过江的中原世家大族，如琅邪王氏、陈郡谢氏、太原王氏、陈留阮氏、高平郗氏、太原孙氏、谯国戴氏、鲁国孔氏等，很快在浙东会稽一带重建庄园。他们巧取豪夺，强弱相陵，致使“百姓流离，不得保其产业”（《宋书·武帝纪》）。如王敦“大起营业，侵人田宅”；范宁“夺人田宅，功夫万计”；桓玄“薄搏而取”。（均见《晋书》各传）又如晋元帝为了感谢王导拥戴之功，“夺钟山农田八十顷以赐王导”；太原王峤初到江左，晋元帝马上“给钱三十万，帛三百匹，米五十万斛，亲兵二十人”，帮助他重整家园。待至刘宋时期，政府又作出世家大族按官品占山的规定。（《宋书·羊玄保传》）这些法律上的追认，使门阀士族之家的经济力量相当雄厚，如习凿“有田万顷，奴婢数千人”；谢灵运家“奴僮既众，义故门生数百”；谢混家“资财巨万，园宅十余所”；沈庆之“家素丰厚，产业累万金，奴僮千人”；孔灵符“水陆地二百六十五顷，含带二山，又有果园九处”等。（均见《晋书》、《宋书》各传）另据《宋书·蔡廓附子兴宗传》：世家大族“封略山湖，妨民害治”，对于“百姓投一纶下一筌者，皆夺其鱼器，不输十匹，则不得放。”不少世家大族还有私人军队——部曲，他们平时也充当劳动人手，有事时作为荷戈打仗和保卫庄园的武装力量。

门阀士族在政治上享有世世代代作大官的特权。举凡高门大

族的子弟，不论其才能和品行如何，“皆由门庆，平流进取，坐至公卿”。（《南齐书·王俭传》）其中如琅邪王氏的子孙，更是高官得做，骏马得骑。如东晋时王恭，原为光禄大夫王蕴之子，定皇后之兄，“自负才地高华，恒有宰辅之望”；刘宋时王僧达，其曾祖为丞相王导，父为太保王弘，因而“一二年间，便望宰相”；南齐时王骞，其曾祖为侍中王昙首，祖为吏部尚书王僧绰，父为尚书右仆射王俭，因而“尝从容谓诸子曰：‘吾家本素族，自可依流平进，不须苟求也。’”（以上均见《晋书》、《宋书》、《南史》各传）这些门阀世家子弟，由于祖辈父辈的显贵，起家时多任职闲廖重的清要之职。《南史·张缵传》说：“秘书郎有四员，宋齐以来为甲族起家之选，待次入补其职，例数十日便迁任。”《梁书·于庾陵传》也说：“旧事东宫官属，通为清选，洗马掌文翰，尤其清者。近世用人，皆取甲族有才望。”其他如吏部郎、尚书郎、散骑侍郎、王国公府参佐等职，莫不由世家大族子弟充任。如果所任官职与门第不符，世家大族子弟则表示抗议。如王国宝本出自“中兴膏腴之族，惟作吏部，……固辞不拜。”（《晋书》卷九十七）江智渊家世荣耀，“除尚书库部郎，……意甚不悦，固辞不肯拜。”（《宋书》卷五十九）次一等的官职诸如大中正主簿、郡中正功曹和州郡的僚佐等，便由较低的世家子弟充任。于是，那些世无荫庇的寒门庶姓地主子弟，只能当郡将、郡吏或充任军府舍人等武职、文职。这种强调门第、按等分肥的选举办法，使许多有才华的庶姓地主子弟被摈斥于门外。他们痛感朝中无人，仕进无望，报效无门，对门阀之制深表不满。如《三都赋》作者左思，赋成后“豪贵之家竞相传写，洛阳为之纸贵”，但因其父原为小吏，故齐王冏只聘用他为记室督，因而“辞疾，不就”。（《晋书》卷九十二）他如杨方“自

以地寒，不愿久留京华，求补远郡”（《晋书》卷六十八）；易雄“少为县吏，自念卑贱，无由自达，乃脱帻挂县门而去”。后以义勇知名，“举孝廉，为州主簿，迁别驾。自以门寒，不宜久处上纲，谢职还家”。（《晋书》卷八十九）因此，门阀士族在政治上的种种优待，只能导致朝政的腐败。

在门阀士族集团内部，既有膏粱、华腴、甲姓、乙姓、丙姓、丁姓的等级之分，又有侨姓、吴姓、郡姓、虏姓的地区之别。侨姓指避乱江左的中原大族，吴姓指土著江南大族，郡姓指滞留在山东、关中的世家大族，虏姓指少数族中的大姓。据《新唐书·柳冲传》载：“过江则为侨姓，王、谢、袁、萧为大；东吴则为吴姓，朱、张、顾、陆为大；山东则为郡姓，崔、卢、李、郑为大；关中亦号郡姓，韦、裴、柳、薛、杨、杜首之；代北则为虏姓，元、长孙、宇文、于、陆、源、窦首之。”其余各个名门望族，亦皆冠以“著姓”、“右姓”、“华族”、“旧姓”、“疆宗”、“盛门”、“高门”等不同称谓。这些世家大族，为了维护既得的特殊权益，千方百计地采取措施以保证门第的庄严性与血统的纯洁性。其办法主要有四：一是标榜族姓的荣耀，二是罕与庶姓寒人交接，三是实行集团内婚制，四是撰修谱牒以防混杂。在这些措施中，士庶之间不相通婚是为最关键的因素。如据《文选》卷四十《沈休文奏弹王源书》载：有富阳人满璋，出钱五万为子鸾觅婚。时东海王源因丧妇，乃将其女嫁于满氏，以余钱纳妾。沈约为此奏议：“王满连姻，实骇物听，……请以见事免源所居官，禁锢终身。”另见《南史·侯景传》载，侯景为子“请婚于王、谢”。梁武帝回答说：“王、谢门高非偶，可以朱、张以下访之”。另据《陔余丛考》卷十七载：“赵邕宠贵一时，欲与范阳卢氏为婚。卢氏有女，其父早亡，叔许之，而其母

阳氏不肯，携女至母家藏避。崔巨伦姊眇一目，其家议欲下嫁。巨伦姑悲戚曰：‘吾兄盛德，岂可令此女屈事卑族’。”由于士庶不婚，带来的只能是集团内婚。以王、谢二姓而言：琅邪王氏主要与陈郡谢氏互为连姻。《晋书·王珣传》说：“珣兄弟皆谢氏婿”。此外，琅邪王氏还与陈郡袁氏、陈郡殷氏、河东裴氏、高平郗氏等大姓连姻。陈郡谢氏除主要与琅邪王氏连姻外，也与太原王氏、颍川庾氏、陈郡袁氏、沛国刘氏、陈郡殷氏、高平郗氏等大姓连姻。因为婚姻圈过分狭隘，又造成了不计行辈的婚媾情况，如谢尚女适王茂之，茂之从子僧朗却娶谢裕女，低一辈；谢安女适王国宝，安孙璞娶国安姐妹，高一辈；璞从女适王愔，低一辈等等。其他世家大族间的婚姻，也无法避免这种不正常的现象。凡此种种，都是为了维护门阀士族的统治地位。

正由于门阀士族具有地域性和宗法性相结合的特点，有政治、经济、法律诸方面的特权，这样，只有少数几个高门华阀，控制了从朝廷到地方的政治。由于严格地按等级分配权力，在集团内部进行婚媾，从而形成了排他性的、日益严重的“士庶天隔”，这对于社会的发展和进步是不利的。但是，门阀士族之所以能存在几百年，就必然有它存在的合理因素。换句话说，那些依附于门阀士族的宗族、佃客和部曲，由于门阀士族的庇护而避免了沦为奴隶的可能性，有利于促进生产事业的恢复和发展。另外随着门阀制度的形成与巩固，世家大族有着更为优越的条件从事文化事业。他们或书、或画、或文、或史，都能够专心学业以收凑效之功。因此，这一时期虽然比较动乱，但思想比较活跃，文化科学比以前大有进步，也应有门阀士族的一份功劳。

五，文化事业的辉煌成就

人们普遍认为，魏晋南北朝是我国历史上第二次“百家争鸣”时期。实际上，这一时期思想文化上的收获，远比春秋战国时期要深刻和丰富得多。在人们的思想意识及其关系结构这一文化最高层次上，人们已冲破了两汉时期定儒学于一尊的思想束缚，转而更深入地研究和探讨“天人之际”的相互关系。儒家的伦理济世之学，玄学家的宇宙本源之学，佛学家的思辩哲学，道教徒的养生之学，以及杨泉的物理论、郭象的独化论、裴頠的崇有论、范缜的神灭论和杨朱的人生哲学等等学说，错综复杂地活跃在整个历史舞台上，织成了一幅幅色彩斑烂的画图。这些不同的意识形态和学说，经过冲突与较量，改造与揉合，逐渐形成了以儒学为主体的“三教同源”的新学说。这个理论体系的核心，仍然不脱离儒家三纲五常的名教，但它已赋予道教和佛教的思想内容。可以这么说，我国封建社会后期的官方哲学——理学，就是在南北朝“三教圆融”的基础上酝酿出来的。

在这一历史时期里，中国传统文化发展步伐加快：原始道教得到了改造，建立起比较系统的神学理论和教仪、教规；外来的佛教受到了洗礼，使之成为具有中国特色的宗教；作为魏晋思潮的玄学，在宇宙生成说和哲学思辩方面，已大大地超越了两汉哲学的藩篱。范缜的无神论思想，更代表着我国封建社会唯物哲学的最高峰。在文学、史学、艺术和科学技术诸方面，这一时期的成就也是十分突出的：“三曹”、“七子”为代表的“建安风骨”，以及田园诗、山水诗和“宫体”诗，为唐代律诗的繁荣奠定了坚实的基础。我国文学创作和文艺批评的理论，也是在这一时期才形成的。有关历史著述的各种体裁和范例，在这时已经具

备。至若艺术方面，敦煌莫高窟、大同云冈石窟和洛阳龙门石窟，莫不多开凿于这一时期，成为举世瞩目的我国三大艺术宝库。又如“书圣”王羲之、“画圣”顾恺之，以及祖冲之、刘徽、裴秀、皇甫谧、葛洪、贾思勰、綦毋怀文、马钧等科学家，他们在文化科学技术方面的成就，在中国文化科技史上都闪烁着耀眼的光芒。其中不少发明创造，就是在世界文化上也因遥遥领先而独放异彩，成为我们中华民族引以自豪的表征。

文化事业的发展，既有历史的传统性，又与当时的社会环境紧密相关。为了寻求这一时期文化的底蕴以及文化发展的层面，先行勾画出魏晋南北朝的基本轮廓，并对它作出简要的评述，显然是十分必要的。

结束语

“文化”一词的真正含义，是直到今天仍然是众说纷纭的悬案。从比较狭隘的意义上说来，文化的本身是一种社会现象，它反映着一定历史阶段中人们在认识、改造自然和社会所达到的水平和能力，是其时物质资料生产方式基础上的社会精神生活形式的总和。因此，举凡哲学、社会科学、自然科学等各个不同的侧面，都是文化的基本内容。换句话说，凡是有关自然科学的发现、发明和创造，工程技术的革新和使用，哲学观点、方法的发展和进步，社会科学的成就和收获，文学艺术的繁荣和兴盛，道德品质的提高与完善，以及宗教习俗和风土人情等等，都应该是文化史研究的对象。这部书稿，正是基于对“文化”概念认识水平上编写的。

想要写好这部书稿，对我说来确乎是一件力不从心的事情。在新中国成立之前，有关文化史的专书很少，其中涉及魏晋南北朝文化部分更是凤毛麟角。新中国成立后的30年中，由于种种原因，对于传统文化的综合研究，却又成了被人疏忽和遗忘的角落。近10年来，情况有了可喜的进步，科研工作和文物考古也屡有新的成果，这对于编写此书无疑是一个有利条件。但是，由于个人资质鲁钝，虽然兢兢业业，勤加搜索，也难于达到原来的意图。其中疏漏或谬误之处，在所难免，惟望读者批评指正，匡我不逮。

在本书编写过程中，曾参阅吕思勉、王仲荦、唐长孺诸位先生的有关论述，以及近10多年间的科研成果和文物考古的有关资料。又承蒙四川人民出版社编辑部同志对书稿进行修改、补遗、加注和配备插图①。值此书问世之际，一并致以谢意。

罗宏曾

一九八九年二月于天津

①本书插图主要选自周锡保《中国古代服饰史》、刘敦桢主编《中国古代建筑史》、中国社会科学院考古研究所编《新中国的考古发现和研究》等书。此外，洛阳市市志编纂委员会曹法舜同志、南京雨花区文物管理委员会杨新华同志，以及《文物》出版社资料室亦提供了一些照片。在此一并志谢。——编者。

第一章 儒学与教育

第一节 魏晋儒学

一、魏晋儒学的历史渊源

魏晋儒学是在两汉经学的基础上发展起来的。

儒学是春秋战国时代重要的思想体系之一。它以立德、立功、立言和经国济世之学活跃在“百家争鸣”的历史舞台上。自孔子去世以后，“儒分为八”，其中又以孟子、荀子二宗为主。但就总的说来，举凡通儒、博儒之士，莫不兼有修身、齐家、治国、平天下之功，以及传授六艺和从政、用兵之术。西汉初期，汉武帝接受了董仲舒的建议——“罢黜百家，独尊儒术”。从此，儒学获得了官方学说的正统地位，成为我国传统文化的主体。

然而，董仲舒之学毕竟与孔孟之学有所不同。如果说孔孟之学是一种比较纯朴的原始儒学，那么，董仲舒之学已是“霸（黄老刑名）、王（儒）道杂之”的汉家制度儒学。董仲舒在讲《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等五经时，已掺杂了法、道、墨、阴阳诸家的学说，形成了一门“杂学”。他讲

《易经》，把战国以来盛行的以邹衍为代表的阴阳五行学联系起来，使本来具有朴素唯物观点的阴阳学，变成了强调“天人合一”和“五德终始”的唯心哲学。他说：“道（人道）之大原出于天（天道），天不变，道亦不变”；又说：“与天同者大治，与天异者大乱。”这种天人感应的神秘观念，以及“君权神授”、“受命于天”的神学理论，就成为董仲舒之学的最大特色。又由于他所讲的儒家经典，是用当时通行的隶书写成，因而称之为“今文经学”。

“今文经学”的谶纬迷信之说，是神化王权的统治理论，因而受到汉武帝的推崇，把它作为维护封建统治的官方的学说。但是今文经学家们在讲解经文时，既烦琐而又穿凿附会，支离蔓衍，往往经书上的几个字，解释时却要用上几万字或者更多的字，造成了“博士买驴，书满三纸，未有‘驴’字”的状况。这不仅使儒生感到厌恶，在实用价值方面也不大，因而遭到一些有识之士的反对，认为是“章句小儒，破碎大道”。另外，今文经学家们宣扬的“受命于天”的天命论，以及“五德终始”的循环论，到后来也被王莽用来作为篡夺汉室建立新朝的思想武器。王莽依照“三统”之说而自居白统，依照“五行”之说而自居于土德，就这样轻而易举地成了最高的封建统治者。

在“今文经学”被认可为官方学说的同时，逐渐兴起了与之相抗的“古文经学”。所谓古文经，是指汉武帝时鲁恭王刘馀在孔子故宅的夹壁中得到的用小篆写成的经书。“古文经学”就是讲授这些篆文经书的学说。它的主要特点是，力求保持原始儒学的朴质传统，“举大义”，“不为章句”，训诂时简约明瞭，不故弄玄虚，不凭空臆造。另外，古文经学家所讲的重要经典是《左传》和《周礼》，注重的是六艺教育与历史教育，迷信成分很少

甚至不讲迷信。因此，东汉时期的有名的古文经学家，往往是自然科学家或社会科学家。如刘歆是一位数学家和天文学家，他首次研究计算圆周率的函数，又制订《三统历》，在自然科学方面作出重要贡献；班固是史学家和文学家，他撰写的《汉书》是我国第一部断代史著作；张衡是杰出的科学家，他发明地动仪，制作浑天仪、候风仪等，在世界自然科学史上作出了卓越的贡献；王充是哲学家，他撰写的《论衡》85篇、20余万字，更是我国唯物主义哲学的巨著。又如马融，是儒学发展史上地位很高的经学大师，他遍注《孝经》、《论语》、《毛诗》、《周易》、《三礼》、《尚书》，并在贾逵注《左传》基础上，写出《三传异同》等，对“孔孟之学”的发展作出了贡献。

继马融之后，著名的经学大师是郑玄。他曾师事张恭祖、卢植、马融等人，学问宏博，不仅通晓儒学，对算术、天文、历法诸自然科学也深有研究。他曾注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》等10多部书，又著《六艺论》、《七政论》、《鲁礼禘祫义》、《毛诗谱》等凡数百万言。对于今文经学中的图谶之学，他能注意区分其迷信与科学的界限。又由于他通晓古代典章制度，并善于运用历史比较的方法，强调实事求是和严谨治学的作风，因而能自成一家之言。他的学徒众多，随从者常有数百或上千人，于是就成为当时“天下所宗”的经学大师。这就是儒学发展史上的“郑学”，也是魏晋时期具有官方性质的儒学。

上述情况表明，儒学在两汉时期已取得了独尊的、正统的地位。两汉经学特别是古文经学坚持和发扬了原始儒学的优良传统，对继承和发展我国古代科学文化知识作出了重大成绩。可以说，儒学是我国诸子百家之学中最具有学以致用和治国安邦特色

的学说，是我国政治、法律、制度、道德乃至社会生活习俗所遵循的规范和准则。儒学之所以成为我国两千多年来传统文化的主体不是偶然的。

二、魏晋儒学面临的困境

东汉末年黄巾起义，天下大乱；继之豪强割据，争斗不已，这个残酷的社会现实，促使人们不得不对因名立教的儒学进行深沉的反思。人们一方面要对儒学的本身进行分析研究，希望从中得到新的启迪；另方面也想从其他诸子百家之学中，去补充和完善统治之术。还有，东汉末年的征辟察举制度，名不符实的情况更加严重："举秀才，不知书；举孝廉，父别居。"人才选拔问题上的种种坏现象，以及由此带来的朋党乱政和宦官专权，也给儒学的光环涂上了一层厚厚的阴影。这就是说，儒学的独尊地位已发生了动摇，它再也不能维系人心，陷入了难于自拔的困境。

儒学独尊地位的丧失，还在于玄学思潮的兴起。有关玄学产生和发展情况，第二章另详加说明。这里需要注意的是，玄学家企图用道家之学去解释儒家之学，以"名教本于自然"的口号凌驾于儒学之上。在玄学正式确立之前，法家之学也曾一度复兴。诚如《三国志·魏志·杜畿附子恕传》所说："今之学者师商、韩而上法术，竞以儒家为迂阔，不周世用"。曹魏政权的创建者曹操，本来是一位平日"手不舍书，昼则讲武策，夜则思经传"的人，为了政治上的需要，他在用人方面已不再重视儒家的道德品行，而是强调"唯才是举"的方针。他先后颁发的四次《求贤令》，就是重法治而轻礼治的最好证明。又如刘备，年青时曾与公孙瓒拜同郡的儒学家卢植为师，建蜀国即帝位后亦曾谆谆告诫其子刘禅要读《礼记》，但他一生戎马倥偬，"机权干略，不逮魏

武”，未尝以儒学为要务。他的股肱诸葛亮，出山以前“每自比管仲、乐毅”，出山后讲究权谋征战，强调要以法治国，“尽忠益时者虽仇必赏，犯法怠慢者虽亲必罚”。又如吴主孙权，“郡察孝廉，州举秀才”，年青时也曾汲汲于儒家之学，但观其终生行径，“任才尚计”，“果以杀戮”，转而重视法家之学。（以上所引均出自《三国志》各传）

在儒学的内部，宗主古文、兼通今文经的“郑学”也受到了挑战。这就是曹魏时期的“王学”、“郑学”之争。“王学”以王肃为代表。王肃字子雍，司徒王朗之子，官至侍中、太常，《三国志》卷十三有传。他崇奉贾逵、马融的古文经学，是其时纯粹古文经学的重要人物。为了夺取“郑学”在儒学中的地位，他撰《圣证论》、《孔子家语》等书，对“郑学”代表被称为东州大儒的孙炎（字叔然）进行猛烈攻击。他也遍注群经，为《周易》、《春秋例》、《毛诗》、《礼记》、《春秋三传》、《国语》、《尔雅》等书作注，企图借孔子之名驳斥“郑学”。因为他是司马昭的妻父，因而得到司马氏集团的支持，将他注解过的《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏传》以及其父所注《易传》列于学官，成为儒生必读之书。但是，以魏帝高贵乡公曹髦为首的郑家学派，却群起而攻击王家学派。甘露元年（256），曹髦亲临太学，与博士们辩论经文。曹髦依据“郑学”斥责“王学”，博士们则以“王学”诘难“郑学”。这种学术上的辩论，实际上是政治斗争中夺权与反夺权的表现。曹氏集团与司马氏集团之间的斗争，在嘉平元年（249）发生的“高平陵事件”以后则更加尖锐了。曹髦不满意司马昭专权，曾有“司马昭之心，路人皆知”的怨言。于是，甘露五年（260），曹髦忍无可忍，亲率宿卫数百人要刺杀司马昭，结果反而被杀。曹髦死后，

司马氏集团的势力更大，反映司马氏集团利益的王家学派也暂时得势。但是，在当时的历史条件下，固守纯粹古文经学的人到底有限，士人们仍多崇奉“郑学”，认为“王学”过于迂阔而难于应付政局多变的社会现实。“郑学”与“王学”之间的较量，实际上也是儒学本身地位不稳的一种表现。于是，当玄学经过何晏、王弼等人的倡导而成为一种主要思潮以后，儒学在士人心目中的价值是越来越低了。

三、嵇康的儒家思想

嵇康是继何晏、王弼之后与阮籍齐名的玄学家。关于这个问题，第三章另加详述。问题是，嵇康在王弼提出“名教本于自然”之后，又提出了“越名教而任自然”的口号，这是否意味着嵇康对儒家思想比之王弼更加轻视甚至是嫉恶如仇呢？这是一个争辩日久而未能得到很好解决的问题，有必要加以廓清，给这位玄学家以正确的历史评价。

不错，嵇康在《难自然好学论》一文中曾说过：“向之不学，未必为长夜，六经未必为太阳”。在《与山巨源绝交书》中，也曾说自己是“每非汤武而薄周孔”。然而，这是否就能说明嵇康鄙视儒学呢？关于前者，是嵇康针对张辽叔《自然好学论》而发的。嵇康认为，六经与太阳不同，它是在“至人不存，大道陵迟”的历史条件下由人造出来的，与自然而然就存在的太阳不同。这里并没有否定六经的意思，而是实事求是地说明了儒学的产生和作用，反对盲目地崇拜。具体到政治生活问题上，就是反对司马氏集团所鼓吹的虚伪的名教。至若后者，也是嵇康在司马昭“以臣伐君”（即以“不孝”之罪杀死魏帝曹髦）以后的含沙射影的说法，并作为不打算做官的九条理由之一（参见《与

山巨源绝交书》)。而这也正是使用儒家的道德原则去反对司马昭的"非礼"篡权的举动。另外，在他的许多重要文章中，对于孔子的思想观点还是比较推崇的。如《管蔡论》一文里，称文武周公为"三圣"，又如《释私论》一文里，赞扬治国功绩是"世济而名显"，"周旦不顾嫌而隐行，故假摄而化隆。"再如《答向子期难养生论》中，嵇康反驳向秀说："圣人不得已而临天下，……岂劝百姓之尊己，割天下以自私，以富贵为崇高，心欲之而不已哉。"这些都是属于儒学的观点。在《诫子书》中，他要自己的儿子为人不必卑恭曲膝，要能"大谦"、"大让"，"若临朝让官，临义让生，若孔文举求代兄死，此忠臣烈士之节"。这就是说，嵇康对于儒家的封建道德是执着地追求的。嵇康之所以被杀，一则是因为他本为曹氏之婿，二则是由于他对司马氏集团采取了坚决不合作的态度。换句话说，嵇康在原则上并不反对儒家所规定的伦理秩序，而是反对司马氏挂羊头卖狗肉的勾当，反对司马氏提倡的虚伪的名教。要不，怎么会在嵇康将刑东市时，还有"太学生三千人请以为师"呢!

因此，从哲学角度说，我们把嵇康和阮籍看成是魏晋之际玄学家的代表，并不否认他们骨子里的儒家思想。他们在生活态度上的违礼背俗的举动，只是为了表明自己对司马氏当权者的不同的政治立场。在嵇康和阮籍的心目中，儒家思想仍然是维护和加强封建统治的一种较好的思想武器，只是因为它被司马氏糟蹋破坏而感到痛心不已。为此，鲁迅先生曾指出："嵇阮的罪名，一向说他们毁坏礼教。但据我个人的意见，这判断是错的。魏晋时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教，不信礼教的。表面上毁坏礼教者实则倒是承认礼教，太相信礼教"。(《魏晋风度及文章与药及酒之关系》)鲁迅的话是很有见地

的。

四、傅玄《傅子》中的儒学思想

傅玄（217——278），字休奕，号鹑觚子，北地泥阳（今陕西耀县东南）人。《晋书》卷四十七有传。他少孤贫，博学善属文，解音律。曾仕魏为弘农太守，领典农校尉。晋武帝时，封爵鹑觚子，并以为号，官至侍中、太仆、司隶校尉，是魏晋之际一位有名的儒学思想家。他虽显贵，而著述不倦，撰有《傅子》，并有文集百余卷行世。

《傅子》分为内外中篇，凡四部、六录，合百四十首，数十万言。当他刚写完内篇时，他的儿子傅咸曾送给司空王沈看。王沈在给傅玄信中说："省足下所著书，言富理济，经纶政体，存重儒教，足以塞杨墨之流遁，齐孙孟于往代。每开卷，未尝不叹息也。"唐朝魏征《群书治要》一书中，摘引了《傅子》不少篇章和治国安民的至理名言。但到宋朝时，《傅子》一书的内容亡佚甚多。据《崇文书目》载，140篇已亡117，只剩下23篇，后经历代学者，尤其是清代纪昀、严可均等人的努力，散失部分多有辑录。今本《傅子》虽非原貌，但仍可窥探傅玄思想的脉络。

傅玄是一位卓有声望的儒学家，他在向晋武帝上疏中曾指出："夫儒学者，王教之首也。尊其道，贵其业，重其选，犹恐化之不崇，忽而不以为急，臣惧日有陵迟而不觉也。"在哲学思想上，他继承了《易经》的元气说和阴阳关系说，具有朴素的唯物主义和辩证法观点。对于天人关系，他既主张要顺应天时，不能"夏令被裘，冬令被褐"，但更强调要修人力，尽地利，认为"天时不如地利，地利不如人和"，重视发挥人的积极的能动作用。在认识人和事物问题上，他比较重视"校实"的作用。他

说："闻言，不可不审也。闻言未审而以定善恶，则是非有错，而饰辩巧言之流起矣。故听言不如观事，观事不如观行。听言必审其本，观事必校其实，观行必考其迹，参三者而详之，近少失矣。"这种听言、观事、观行的三阶段式，实际上是讲由初级认识到高级认识，由感性认识到理性认识的深化，是一种朴素的唯物主义认识方法论。

傅玄又是一位重视社会实践的人。他为了贯彻和推行儒家学说，对当时在士人中间颇为流行的谈玄之风和放诞生活深为不满。他忠于职守，做官认真，"每有奏劾，或值日暮，捧白简，整簪带，竦踊不寐，坐而待旦。于是贵游慑伏，台阁生风"。他强调教育的效用，认为人性如水，"置之圆则圆，置之方则方，澄之则渟而清，动之则流而浊"。若不施以礼义之教，则人"同乎禽兽"，反之，则能成为死无反顾的"仗节成义"之士。他还针对当时社会的种种弊病，提出过不少改良办法：其一，他强调"贵本"的重要，要求发展农业，使农夫生有所望而死有所归；其二，他把社会上的人分成士、农、工、商几大类，少数人为士以从政，少数人为工以制造器用，少数人为商以通货，其余的人皆归之农；其三，为了提高办事效率，他提出要精简不上班的"旷官"，"诸有疾病满百日不差，宜令去职"，还说"此王政之急也"；其四，他主张改革曹魏以来的农业税收比例，以刹住广种薄收不注意深耕细作的歪风；其五，在人才问题上，他提出"任人之道专，致人之道博"的原则，即既要广泛罗致人才，又要用人专一，对人才予以充分的信任。傅玄这些改良社会的方案，虽然未能全部施行，但其依据儒家思想勾画出的社会蓝图，以及抨击各为私利，强调为人应该"至公"的社会伦理观，无疑具有批判现实的进步性。

傅玄的儒学思想也是有局限性的。他虽然指出了秦王朝的灭亡是横征暴敛的结果，但把秦时确立的封建制说得一无是处。在他看来，周朝时“民朴而化淳，上少欲而下少伪”，是一个完美的社会。为了改变当前社会的弊病，他把希望寄托在统治者“先正其心”的基点上，说如当政者“其心正于内，而后动静不妄……天下履正。”这是一种唯心的历史观和认识论。但是，《傅子》一书所载的内容，能够紧紧联系社会现实，批判“虚无放诞之论”，具有匡正时弊的意向，其价值仍然是不可低估的。如清乾隆时纪昀把他所辑《傅子》编入《四库全书》时，便说《傅子》所论“皆关切治道，阐启儒风，精意名言，往往而在”。正由于《傅子》是魏晋时期儒学的代表作，具有经国治世的实际效用和参考价值，这也许成为该书几经散佚而又部分复得的一个重要原因吧！

五、晋室东迁与儒学继续发展

如果说魏晋之际的玄学思潮，主要表现为以道释儒的思想倾向，那么，到了西晋后期，则是以儒释道的思想倾向逐渐占了上峰。晋室东迁以后，玄学一方面与佛学合流，一方面向儒学靠拢（详见第二章）。这样，曾经在魏晋时期陷入困境的儒学，到东晋时又得到了较大程度的发展，并重新成为封建统治者的官方学说。这一时期佛教和道教的改造，也是在儒家思想影响下进行的（参见第三、四章）。

在儒学经典著作中，《尚书》可谓是命运多乖。它自经孔子删定成书后，始燔于秦皇之祸，继而汉世又敷衍出今、古文写出的两种残本，酿成了东汉时今文经、古文经之争。待至东晋王朝建立之初，又出现了一个新的《尚书》本。于是，一场关于《尚

书》的学案又争端迭起。直至明朝梅鷟、清朝阎若璩等人，才认定为西晋皇甫谧所伪造，并差不多成了定论。然而，直到今天，还有些学者提出异议。但由于新的《尚书》已逐渐取代了原来的今文本和古文本，并已成为今天《十三经注疏》中《尚书》本。因此，这个争论似乎已价值不大了。

原来，在建武元年（317），即司马睿重建晋室的第一个年头，豫章内史梅赜曾将一部用隶书写成的新的《尚书》献于朝廷。不久，豫章太守范宁因感隶书传授不便，改用当时流行的楷书写出。当时，江左初安，百事草创，内有王敦、苏峻之乱，外有祖逖北伐和各少数族统治者的南侵，实在没有多少人去辨别这部《尚书》的真伪。通过范宁撰《尚书集解》10卷，谢沈注《尚书》15卷，李颙注《尚书》10卷，这部书终于在江南地区流传开来了。此后历经南朝宋姜道盛、梁费甝分别作《尚书集解》10卷、《尚书义疏》10卷，至唐孔颖达奉唐太宗诏命撰《尚书正义》时，仍然是以这个新本为底本。

在其他儒学经典方面，东晋时为之注释者颇多：孙毓著《诗同异评》10卷，评毛公、郑玄、王肃三家注的优劣，而偏重于王肃；干宝在贾逵、马融、郑玄、王肃等人遍注《周礼》基础上，作《周礼注》13卷；江熙在郑玄、何晏、卫瓘诸家遍注《论语》的基础上，撰成《论语集解》10卷。郭璞集樊光、李巡等注《尔雅》之功，作成《尔雅》注3卷。这部书“洽闻强识，详悉古今”，是后世广为流传的著作。在《春秋左氏传》方面，东晋时流行的主要是西晋杜预撰成的《左氏经传集解》30卷。为《春秋公羊传》作注者，则有王愆期注《春秋公羊经传》13卷和孔衍撰成的《春秋公羊传集解》14卷。为《春秋谷梁传》作注者，则有孔衍《春秋谷梁传集解》14卷，徐邈注《春秋谷梁传》12卷，范宁

《春秋谷梁传集解》12卷等。另外，由于东晋时重视门第，故为《仪礼·丧服》作注者很多，其中被誉为“当世儒宗”的太常、太子太傅贺循，就撰有《丧服要》6卷、《丧服要记》10卷、《丧服谱》1卷、《葬礼》1卷等。

在东晋儒林中，孔衍是一位值得注意的人物。他字舒元，鲁国（今山东曲阜）人，为孔子二十二世孙。年12能通《诗》、《书》。西晋琅邪王司马睿引为安东参军，专掌记室。及司马睿即帝位，任其为中书郎，领太子中庶子。后因为王敦所恶，被启出为广陵太守。大兴三年（320）卒于官，年53。（参见《晋书》卷九十一本传）他是一位“经学深博，又练识旧典”的儒学家。为了弘扬家学，一生勤于著述，计有《春秋公羊传集解》14卷、《春秋谷梁传集解》14卷、《汉魏春秋》9卷、《魏尚书》10卷、《汉尚书》10卷、《汉春秋》10卷、《后汉尚书》6卷、《后汉春秋》6卷、《后魏春秋》9卷、《春秋时国语》10卷、《春秋后国语》10卷、《国历志》5卷、《孔氏说林》2卷、《兵林》6卷、《凶礼》1卷和《琴操》3卷等凡百余万言。可谓是孔子家学的继承者中的佼佼者。

在魏晋时期中，儒学家兼通道（玄）学的人比比皆是，反之，玄学家亦兼通儒学。从比较意义上说来，他们的差别只是“以儒释道”或“以道释儒”的不同而已。如据《晋书·儒林传》：被称为“儒宗”的徐苗，既“作《五经同异评》，又依道家著《玄微论》，前后所造数万言，皆有义味”。他临死前，“遗命濯巾澣衣，榆棺杂砖，露车载尸，苇席瓦器而已”。又如范宣，年10岁能诵《诗》、《书》。由于手不释卷，遂博综众书，尤善《三礼》。他以讲诵为业，太尉郗鉴命为主簿，诏征太学博士皆不就。本传又载，庾爰之曾问范宣：“君博学通综，何

以太儒？”范宣说：“正始以来，世尚老庄。逮晋之初，竞以裸裎为高。仆诚太儒，然‘丘不与易’。”本传还载：“宣言谈未尝及《老》《庄》。客有问人生与忧俱生，不知此语何出。宣云：‘出《庄子·至乐篇》。’客曰：‘君言不谈《老》《庄》，何由识此？’宣笑曰：‘小时尝一览。’时人莫之测也。”儒、道兼综，可谓是魏晋儒学的一大特色。

晋室东迁以后，一方面是儒学有所复兴，另方面是佛教得到了迅速的发展。于是，代表着中国传统文化主体的儒学，与代表外来文化的佛教之间，进行着一场尖锐的、激烈的斗争。在这场儒佛争论中，土生土长的我国道教依附于儒学，形成了一条恪守传统文化的联合阵线：亦儒亦道（注：此处指道家学说而不是道教神学）的玄学在迅速分化，总的情况是，主张“崇有”之论的依附于儒学，强调“贵无”之说的与佛学合流。在儒佛斗争的问题上，既有神灭、神不灭的争辩，也有华夷风俗优劣的争议，还有沙门要不要跪拜王者的冲突等。这种表现为两种不同文化系统之间的论争，可以说从佛教在两汉时期传入中国时就已开始，并且一直延续到唐宋时代还没有完全结束，只是在两晋南北朝时表现得更加激烈罢了。

值得注意的是，在佛教迅速传播的时候，以儒学为主体的中国传统文化，也对印度佛教进行改造，其目的是要使之成为中国式佛教。佛教“六家七宗”的出现，以及道安、慧远、僧肇、道生等人的佛学理论，就具有儒学、玄学的思想和语言（详见第二、三章）。另外，佛学虽然是出世之学，在原则上与济世之学的儒学不同。但是，在儒学与佛学之间，毕竟有相似或相通之处：孔子强调以“修身”为起点去“治国、平天下”，孟子提出“人皆可以为尧舜”；大乘佛教主张大慈大悲，利益天人，众生

皆有佛性，宣传要让人们都能进入西方极乐世界。这就是说，儒学和佛学对封建统治者而言，可以“殊途同归”，各有各的妙处，同样能达到巩固封建统治秩序的目的。因此，儒佛争斗和佛儒渗透，是东晋儒学的又一特色。当然，变印度佛教为中国佛教这一过程，是直到唐朝中期才算基本完成的。

第二节　十六国少数族统治者与儒学

十六国政权除前凉、西凉、北燕以外，皆为各少数族统治者所建立。这些地方政权存在的时间都比较短暂。在国力规模上，除后赵、前秦一度较为强大外，其他各国多处于动荡纷争之中。由于战争比较频繁，阶级矛盾和民族矛盾交织在一起，使各少数族和汉族人民蒙受空前的灾难。这是一个客观的历史事实。但是，在相当长的历史时期中，人们往往从大汉族主义的立场出发，以大一统的传统观念去思考问题，把各少数族统治者建立的地方政权说得一无是处，认为十六国时期简直漆黑一团，陷入人欲横流，历史停滞，文化倒退的困境。这种说法却是完全错误的。

儒学是文化发展水平的一面镜子，也是封建统治者手中最有效用的思想武器。各少数族统治者建立地方政权以后，为了维护他们的统治，加强对汉族人民和各少数族人民的控制，很需要得到儒家思想的帮助。因此，在当时各少数族统治者中，对儒学的重视程度是十分显明的。这里，特摘引《晋书》等有关史实加以驳正：

据《晋书·刘元海载记》：前赵创建者刘渊（即刘元海）“幼好学，师事上党崔游，习《毛诗》、《京氏易》、《马氏尚书》，尤好《春秋左氏传》、《孙吴兵法》，略皆诵之，《史》、

《汉》、诸子，无不综览。”又载，刘渊“尝谓同门生朱纪、范隆曰：‘吾每观书传，常鄙随、陆无武、绛、灌无文。道由人弘，一物之不知者，固君子之所耻也。”他的长子刘和，“好学夙成，习《毛诗》、《左氏春秋》、《郑氏易》。”又见同书《刘聪载记》，刘渊之第四子聪“幼而聪悟好学”，“年十四，究通经史，兼综百家之言，《孙吴兵法》靡不诵之。工草隶，善属文，著述怀诗百余篇。”《刘曜载记》也说，刘渊的族侄刘曜“读书志在广览，不思章句，善属文，工草隶”，“尤好兵书，略皆闇诵……，自比乐毅、萧、曹”。由此观之，匈奴族刘氏一家数代都是十分重视儒学的。

后赵建国者羯族人石勒，由于出身“小吏”之家，可谓家世低微，又曾被掠卖为奴，因而目不知书。但据《晋书·石勒载纪》说，他“雅好文学，虽在军旅，常令儒生读史书而听之，每以其意论古帝王善恶，朝贤儒士听者莫不归美焉”。他对儒学非常称赞，认为是治国安邦所必不可少的学说，又起用“博涉经史，不为章句”的士人张宾，按曹魏制度续定九品之制，以张班、孟卓典掌选举，又采用汉时的征辟察举制度，“令群僚及州郡岁各举秀才、至孝、廉清、贤良、直言、武勇之士各一人”。他的第二子石弘，“受经于杜嶷，诵律于续咸”，“虚襟爱士，好为文咏，其所亲昵，莫非儒素”。另见《晋书·石季龙载记》，石勒的从子石虎（即石季龙）固然是一个杀人魔君，“坑斩士女，鲜有遗类”，但也懂得要利用儒学去巩固自己的统治。他一方面承袭周秦以来对官吏实行的三载考绩制度，认为曹魏实行的三年一清定的九品之制，“虽未尽弘美，亦缙绅之清律，人伦之明镜”；另方面，他“颇慕经学，遣国子博士诣洛阳写石经，校中经于秘书。国子祭酒聂熊注《谷梁春秋》，列于学官。”

据此，可知羯族石氏一家，虽然原来的汉化程度较低，但在建立后赵政权后，也是极力推崇儒学并按汉魏旧制去巩固新的统治秩序的。

在辽东地区，前燕建国者鲜卑族人慕容廆更是崇奉儒学。《晋书·慕容廆载记》说，在西晋二京倾覆时，他遥奉晋室，刑政修明，虚怀引纳流亡至该地的儒士，并委以重任。他以裴嶷、鲁昌、阳耽等人为谋主，以逄羡、游邃、西方虔(原名西方虎)、封抽、宋奭、裴开等人为股肱，以封奕、宋该、皇甫岌、缪恺等人掌机要，以朱左车、胡毋翼、孔纂等人为宾友，以刘讚为东庠祭酒，令世子慕容皝和宗室国胄束修受业。他本人在“览政之暇，亲临听之，于是路有政声，礼让兴矣”。又见同书《慕容皝载记》：他选拔的人才多为“经通变异者”。他又“雅好文籍，勤于讲授，学徒甚盛，至千余人。亲造《太上章》以代《急就》，又著《典诫》十五篇，以教胄子”。慕容廆的庶长子慕容翰，也是“善抚接，爱儒学，自士大夫至于卒伍，莫不乐而从之”。另见同书《慕容儁载记》，他是慕容皝第二子，对儒家的礼仪、朝服等颇有研究，又“雅好文籍，自初即位至末年，讲论不倦，览政之暇，唯与大臣错综义理，凡所著述四十余篇。性严重，慎威仪，未曾以慢服临朝，虽闲居宴处亦无懈怠之色云”。

后燕建国者慕容垂，为慕容皝的第五子。据同书《慕容垂载记》说，当其二兄弟慕容儁将坑降卒时，他进谏道：“‘吊伐之义，先代常典。今方平中原，宜绥怀以德，坑戮之刑不可为王师之先声’儁从之。”慕容垂的第四子慕容宝，在被立为太子以后，也是“砥砺自修，敦崇儒学。”（《晋书·慕容宝载记》）

总而观之，辽东地区的前燕、后燕慕容氏一家数代，对于儒学都是十分推崇的。正因为如此，当中原鼎沸狼烟四起之际，慕

容氏以尊奉儒学为号召，并立郡以统流人，遂使“流亡士庶多襁负归之”。

在关中地区，前秦统治者氐族人苻健、苻坚等也提倡儒学。据《晋书·苻坚载记》和《王猛载记》说，苻坚在枋头亲自祭奠先师孔子，“其太子及公侯卿大夫士之元子，皆束修释奠焉”。他的谋臣王猛，也是“宰政公平”，“教以廉耻”。于是兵强国富，几乎一统了北方广大地区。苻坚的长庶子苻丕，“少而聪慧好学，博综经史”。苻坚的族孙苻登，“长而折节谨厚，颇览书传”。

另据《晋书·姚兴载记》，姚兴是后秦建国者羌族人姚苌之长子，在镇守长安时便与中舍人梁喜、洗马范勖等人“讲论经籍，不以兵难废业”。执政以后，“每于听政之暇，引（姜）龛等于东堂，讲论道艺，错综名理”。当时关中的儒生后进多赴洛阳求教于儒学大师胡辩，关尉多方阻挠。姚兴特敕关尉说：“‘诸生咨访道艺，修己厉身，往来出入，勿拘常限。’于是学者咸劝，儒风盛焉。”他的长子姚泓，在《姚泓载记》中说他“博学善谈论，尤好诗咏。”他拜儒学博士淳于岐为师，“岐病，泓亲诣省疾，拜于床下”。由于他的带动，“自是公侯见师傅皆拜焉”。

其他地区政权的少数族统治者，对于儒学也是重视的。如四川地区成汉政权统治者巴氐族人李班，“谦虚博纳，敬爱儒贤”，拜何点、李钊为师，与王嶷、董融、文夔等人为友。（《晋书·李班载记》）又如山东地区南燕政权建国者鲜卑族人慕容德，弱冠时“博览群书，性清慎，多才艺”。史臣魏征在载记后曾称赞他“崇儒术以弘风，延谠言而励己，观其为国，有足称焉”。（《晋书》卷一百二十八）再如西北地区北凉政权建国者匈奴族

人沮渠蒙逊，“博涉群史，颇晓天文”。自谓“吾与《中庸》义深一体”，要奉行儒家“养老乞言”之风，并令“内外群僚，其各搜扬贤隽，广进刍荛”。诸如此类，不胜枚举。

如上所述，可知十六国各少数族统治者，都在不同程度上接受过儒学的教育和熏陶，积极地引用儒士和优待儒生。那么，为什么各少数族统治者如此重视儒学呢？一是因为儒学的本身，具有稳定社会秩序、传授知识和移风易俗等多方面的积极作用；二是由于各少数族统治者虽然在政治上取得了统治的地位，而在经济文化上却还远远落后于汉族。为了维护和巩固已经建立起来的地区政权，加强对各少数族人民特别是文化较高的汉族人民的控制，他们需要借助于儒家学说，取得汉族士人的支持和合作。如后赵政权建立者石勒，对儒学的重要性认识是颇深刻的。早在他还是刘渊的部将时，就曾将河北地区的“衣冠人物，集为君子营”，以示保护和照顾。建立政权后，他又下令族人“不得侮易衣冠华族”。他真心实意地礼请博涉经史的张宾为谋主，于是，张宾率领全族投靠石勒，并倾心辅佐他，做到“机不虚发，算无遗策”。（《晋书·张宾载记》）其他士人也颇感知遇之恩，为支持后赵政权不遗余力。于是，在后赵全盛时期，曾经出现了其地“南逾淮、海，东滨于海，西至河西，北尽燕、代”的局面（《读史方舆纪要》）。

各少数族统治者重视儒学，对于消除各民族间，特别是各少数族与汉族之间的矛盾和偏见是有积极作用的。它的客观效果是，既有利于促进各民族的大融合，又有利于加速各少数族向封建化的过渡。从比较意义上来说，十六国儒学比之东晋时期儒学，具有新的吸引力和更大的生命力。

第三节 南学与北学

一、南学、北学的形成及其差异

大约从东晋时期起，儒学开始分为南、北二宗。究其原因，情况相当复杂，有历史的、地理的、民族的以及生活习俗等诸多因素。如儒学内部的“郑学”、“王学”之争，玄学以道释儒之说，以及佛教、道教的改造等等，都在不同程度，不同侧面影响着儒学的发展。而南北长期的分裂和对峙，则是形成南学和北学的一个重要的政治原因。

据《晋书·儒林传序》说：“有晋始自中朝，迄于江左，莫不崇饰华竞，祖述虚玄，摈阙里之典经，习正始之余论，指礼法为流俗，目纵诞以清高，遂使宪章弛废，名教颓毁，五胡乘间而竞逐，二京继踵以沦胥，运极道消，可为长叹息者矣。”这段话表明，两晋时期的学术思想，已不羁留于儒学内部的“郑学”与“王学”之争，而是出现了儒学与玄学的结合。玄学家多以《易》、《老》并称，把儒家的《易经》列为“三玄”之一。儒学家兼通《老》《庄》，把道家哲学作为人生的行径。如上面所举的徐苗和范宣等人，就是儒学太师而兼通玄学的。儒学与老庄思潮的结合，阐发经义时不拘家法、章句，这正是“南学”的主要特色。反之，在十六国和北朝，儒学家仍然固守古文经学的藩篱，以章句训诂为学问，拒斥老庄之玄虚，却成为“北学”的重要表征。

在《隋书·儒林传序》中，对于南、北二宗的差异作出了更为具体的评述。序中说：“南北所治，章句好尚，互有不同。江左《周易》则王辅嗣，《尚书》则孔安国，《左传》则杜元凯。

河、洛《左传》则服子慎，《尚书》、《周易》则郑康成。《诗》则并主于毛公，《礼》则同遵于郑氏。大抵南人约简，得其英华，北学深芜，穷其枝叶。”又见《世说新语·文学篇》载，褚季野曾对孙安国说：“北人学问，渊综广博。”孙安国回答道：“南人学问，清通简要。”支道林则更形象地指出：“北人看书，如显处视月；南人学问，如牖中窥日。”以上是有关南、北学差异的最好注脚。

那么，为什么南、北学都是依据儒家经典，都以发展儒学为第一要义，而在学风上却大不相同呢？这是因为，自从有晋东迁以后，随着世家大族的偏安江左，作为世家大族人生哲学的玄学，也在南方有了更大的市场。熟读儒学而又兼习玄学的学者们，在研究、注释和讲授儒家经典时，往往带有浓厚的老庄之学的意味，即重在从综合的、抽象的义理中去探求儒学的精神，而不拘泥于经典中的每一句话，或以背诵经书为能事，故能做到“约简”而“得其精华”，就像从窗户里看太阳一样，不见他物，能把太阳看得更真切，从而确立自己的观点和见解。北学则不然，它受玄学的影响较小，还保持着东汉以来的古文经学派的学风，恪守汉代的烦琐的旧注。他们既要抱残守缺，又要兼通博考，仿佛经书中的任何片言只字都是学问，就好像在平地上看月亮一样，处处都有光华，这样就只有“深芜”而“穷其枝叶”。当然，这仅是南、北学的基本轮廓而已。

二、南学发展概述

在南朝170年中，佛教的发展速度是惊人的，道教也占有一定的市场，这对儒学的发展是不利的。但是，与政治和教化紧密联系的儒学，仍然是封建统治者赖以巩固统治政权的重要的思想武

器。而佛、道二教之间的激烈斗争，以及它们都希望与儒学调和，却大大提高了儒学在“三教”中的地位。这就是说，在南朝儒、佛、道“三教”中，儒学在封建统治者心目中的价值，仍然是佛、道二教所难以比拟的。

关于南朝儒学发展的概况，《南史·儒林传序》有一段文字记载：

> 逮江左草创，日不暇给，以迄宋、齐，国学时或开置，……盖取文具而已。是时乡里莫或开馆，公卿罕通经术，……大道之郁也久矣乎。至梁武创业，深愍其弊，天监四年（505），乃诏开五馆，建立国学，总以五经教授，置五经博士各一人。……馆有数百生，给其饩禀，其射策通明经者，即除为吏，于是怀经负笈者云会矣。……武帝亲屈舆驾，释奠于先师先圣，……济济焉，洋洋焉，大道之行也如是。及陈武创业，时经丧乱，衣冠殄瘁……。天嘉（560—565）以后，稍置学官，虽博延生徒，成业盖寡。

从上述摘引中可以看出，萧梁时代儒学最盛，故这里只以梁朝比较有名的儒学家为例，以见南学发展之一斑。其中如：

伏曼容，字公仪，少笃学，善《老》、《易》。他主要活动于宋、齐两代，梁时为司徒司马。他聚徒教授，常有生徒数十百人。曾为《周易》、《毛诗》，《老子》、《庄子》作注，又撰《丧服集解》、《论语义》等。他的儿子伏暅，字玄曜，幼传父业，能言玄理，梁武帝时为五经博士。伏曼容的孙子伏挺，字士标，通《孝经》、《论语》。曾在潮沟家中讲《论语》，听者倾朝。著有《迩说》10卷，文集20卷。（《南史·儒林传》）

严植之，字孝源，少善《老》、《庄》，精解《孝经》、

《论语》等。后习《郑氏礼》、《周易》、《毛诗》、《左氏春秋》。梁武帝时为五经博士。每当登讲时，五馆生毕至，听者千余人。曾撰《凶礼仪注》479卷。（《南史·儒林传》）

崔灵恩，少笃学，偏习五经，尤精《三礼》、《三传》。梁武帝时为国子博士，讲授时听者常数百人。曾集注《毛诗》22卷，《周礼》40卷，《三礼义宗》30卷，《左氏经传义》22卷，《左氏条例》10卷，《公羊、谷梁文句义》10卷等。（《南史·儒林传》）

沈峻，字士嵩，博通五经，尤长《三礼》。他在为国子助教时曾讲《周官》，群儒刘岱、沈宏、沈熊等皆执经下坐。迁五经博士后，于馆讲授，听者常数百人。他的弟子张及、孔子云等人，后来皆为五经博士。他的儿子沈文阿，字国卫，亦通《三礼》、《三传》。及至陈代，仍为国子博士。曾撰仪礼80余条，《春秋》、《礼记》、《孝经》、《论语义记》70余卷，《经典大义》18卷等。（《南史·儒林传》）

孔子袪，孤贫好学，通经术，尤明古文《尚书》。他任国子助教讲《尚书》时，听者常数百人。曾助贺琛撰《梁官》，并为梁武帝所撰《五经讲疏》及《孔子正言》作义证。著有《尚书义》20卷，《集注尚书》30卷，续朱异《集注周易》100卷，续何承天集《礼论》150卷等。（《南史·儒林传》）

另外，在《梁书》的《文学》、《处士》、《止足》、《孝行》诸传中，还有一个值得注意的迹象，即当时的文坛骄子、隐逸之士以及佛教、道教中人，几乎全都兼通儒学。究其原因，一则为儒学本身的性质所决定，二则也与梁武帝本人有关。通观《武帝纪》，梁武帝是一位博学多通的人，他是南齐竟陵王府“西邸八友”之一，有着深厚的文学素养，又撰《通史》等书，

在史学上有很高的造诣。在宗教方面，他对佛学颇有研究，曾撰《涅槃》、《大品》、《净名》、《三慧》诸经义记凡数百卷。至若儒学，他下诏修国学、立五馆、置博士、开讲座，又著《周易讲疏》、《制旨孝经义》、《乐社义》、《毛诗答问》、《春秋答问》、《尚书大义》、《中庸讲疏》、《孔子正言》等凡200余卷。还撰《老子讲疏》以及多种卦书。梁武帝主张的儒、佛、道"三教同源"之说，更是我国学术思想史上一次有益的探索。因此，尽管梁武帝一生有不少过失，但它在文化事业上的成就却是应给予充分肯定的。

以上是有关南学发展的基本情况。

三、北学发展概述

北学不仅学风上与南学颇多差异，就是在所处的政治环境也较然有别。北朝统治者，除北齐高氏具有两重身份（即自称汉人或鲜卑人，其实是鲜卑化了的汉人）以外，北魏和北周统治者分别为鲜卑族的拓跋氏和宇文氏。在当时历史条件下，少数族是被汉儒们视为"非我族类"的。因此，北朝统治者要标榜崇儒尊孔，取得汉族士人的支持合作，以抬高自己在中原北国的形象。作为汉族士人，一方面在政治上要屈从于"异族"，另方面也希望通过传道解惑，用"以夏变夷"的办法，让少数族接受汉族的社会制度和经济文化。于是，原来严于区分夷夏之别，并以"尊王攘夷"作为春秋大义之说，就必须按公羊家的"夷狄"而有"礼义"，则可进爵为王而有天下去进行解释。所以，北朝儒学的发展与政治关系尤为密切。北魏孝文帝、北周武帝之所以政绩卓著，其中一个重要的因素就是大力推行儒学。

关于北学的发展概况，《魏书·儒林传序》有所记述。今摘

引如下：

太祖（道武帝拓跋珪）初定中原，虽日不暇给，始建都邑，便以经术为先，立太学，置五经博士生员千有余人。……太宗（明元帝拓跋嗣）世，改国子为中书学，立教授博士。世祖（太武帝拓跋焘）始光三年（426）春，别起太学于城东，后征卢玄、高允等，而令州郡各举才学。于是人多砥尚，儒林转兴。显祖（献文帝拓跋弘）天安初（466），诏立乡学……。太和（孝文帝年号，477—499）中，改中书学为国子学……又开皇子之学。及迁都洛邑，诏立国子太学、四门小学。高祖（即孝文帝拓跋宏）钦明稽古，笃好坟典，……于是斯文郁然，比隆周汉。世宗（宣武帝元恪）时，……时天下承平，学业大盛。故燕齐赵魏之间，横经著录，不可胜数。……暨孝昌（孝明帝年号，525—527）之后，海内淆乱，四方校学所存无几。……至于兴和、武定（东魏孝静帝年号，539—542，543—550）之世，寇难既平，儒业复光矣。

北齐儒学之发展，《北齐书·儒林传序》亦有所载。今略述如下：

及天保、大宁、武平（为文宣帝高洋、武成帝高湛、后主高纬年号）之朝，亦引进名儒，授皇太子诸王经术。……而齐氏司存，或失或守，师、保、疑，丞皆赏勋旧，国学博士徒有虚名，唯国子一学，生徒数十人耳。……幸朝章宽简，政网疏阔，……故横经受业之侣，遍于乡邑；负笈从宦之徒，不远千里。……诸郡俱得察孝廉，其博士、助教及游学之徒通经者，推择充举。射策十条，通八以上，听九品出身，其尤异者亦蒙

抽擢。凡是经学诸生，多出自魏末大儒徐遵明门下。……通《毛诗》者多出于魏朝博陵刘献之。

北周儒学之发展，亦按《周书·儒林传》摘录如下：

及太祖（文皇帝宇文泰）受命，雅好经术。……由是朝章渐备，学者向风。世宗（明皇帝宇文毓）纂曆，敦尚学艺。……洎高祖（武皇帝宇文邕）保定三年（563），乃下诏尊太傅燕公为三老。帝于是服衮冕，……清跸而临太学。袒割以食之，奉觞以酳之。斯固一世之盛事也。……是以天下慕向，文教远覃，衣儒者之服，挟先王之道，开黉舍延学徒者比肩；励从师之志，守专门之业，辞亲戚甘勤苦者成市。虽遗风盛业，不逮魏、晋之辰，而风移俗变，抑亦近代之美也。

综上所述，可知北朝200年间，虽然佛教日炽，道教流行，但儒学发展亦相当可观。若与南学相比较，则北学在学风上似乎无可称道，但从政治的角度去看，则北学的作用却远远超过了南学。为了简明起见，这里只以北魏王朝为例，并分为两个不同层次加以叙述：

其一，北魏儒学与北魏政权的封建化

鲜卑族拓跋氏在入主中原以前，还处于部落联盟阶段，可谓是不知礼义，但对汉族文化是仰慕的。早在猗卢和拓跋力微时代，就对汉族士人莫含、燕凤等加以重用。及至拓跋珪改代建魏，除礼聘招纳士人外，甚至还采用武力办法去敦请士人。如清河士人崔玄伯在被逼依附拓跋珪后，由于极受重视而转向积极支持北魏政权。他建议道武帝拓跋珪以“魏”为国号，“从土德，数用五，服尚黄”。（《魏书·崔玄伯传》）道武帝曾问李先：“天下何书最善，可以益人神智？”他回答道：“唯有经书。三

皇五帝治化之典，可以补王者神智。”于是，道武帝下令收集各州郡的儒家经典，作为治国的方略。（《魏书·李先传》）又立太学，置博士，开馆授徒多达3千人。明元帝在灭夏、北燕、北凉，一统北方以后，提出要“偃武修文”、“与民休息”。他首次“祀孔子于国学，与颜渊配”。（《魏书·礼志一》）继位的太武帝，不仅本人博通诸经，立说著书，而且还下诏说：为了“整齐风俗，示轨则于天下”，“今制自王公已下至于卿士，其子息皆诣太学”。（《魏书·世祖记》）此后如文成帝拓跋濬和献文帝拓跋弘，也都强调要以儒家的“礼”、“孝”治国，做到“贵贱有章，上下咸序”，严令“皇族、师傅、王公侯伯及士民之家，不得与百工、伎巧、卑姓为婚，犯者加罪”。（《魏书·高宗纪》）皇兴二年（468），拓跋弘“以青、徐既平，遣中书令兼太常高允奉玉币祀于东岳，以太牢祀孔子”。（《魏书·礼志一》）以上事例表明，北魏王朝的统治者不但主动吸收儒学，自觉儒化，而且积极推行儒家礼仪制度，多次祭尊孔子，公开挂起儒家的旗帜。北魏王朝统治者的这些做法，在很大程度上改变了拓跋氏原有的落后观念，为经济领域的封建化带来了极为有利的条件。

北魏儒学的发展，在高祖孝文帝拓跋宏时达到了新的高峰。孝文帝本人“雅好读书，手不释卷，五经之义，览之便讲，学不师受，探其精奥，史传百家，无不该涉”。（《魏书·高祖纪》）他俨然是一位儒学大师，在清徽堂、苑堂给群臣讲经，又亲临太学问博士经义。他要以儒学治国的思想和措施，可以说大大地超过了南朝齐政权。略而言之，主要包括三个方面：第一，尊孔：如太和十三年（489），“立孔子庙于京师”；十六年（492），“改谥宣尼曰文圣尼父，告谥孔庙”；十九年（494），孝文帝

南下鲁城时，亲祠孔庙。不久，又“诏拜孔氏四人、颜氏二人为官”，“又诏选诸孔宗子一人，封崇圣侯，邑一百户，以奉孔子之祀”。（《魏书·高祖纪》）第二，崇礼：他多次强调以礼治国的重要，对朝仪、祭仪、婚礼、丧礼、乡饮礼等都有研究。他是我国历史上皇帝向群臣讲“丧服”礼的第一人。当他祖母冯太后死后，他表示要按古礼守3年之丧。他还下令民间恢复“乡饮礼”，改变“乡饮礼废，则长幼之序乱”的状态。通过崇礼，以维护正君臣、笃父子、睦兄弟、和夫妇的封建伦理制度。第三，重孝：孝文帝认为，“孝顺之道，天地之经”，“五孝六顺，天下之所先”。为了嘉奖孝悌之人，他多次下令地方官吏要将“孝友德义”者“具以名闻”；又立“国老”、“三老”、“庶老”，修订养老制度。在太和十年（486）和十八年，还特意对年老而无所依靠的人作出了送养衣粟的具体规定。对于不孝之人，他认为必须予以严惩。他在太和十一年（487）下诏说：“三千之罪，莫大于不孝，而律不逊父母，罪止髡刑。于理未衷，可更详改。”（《魏书·刑罚志》）孝文帝迁都洛阳以及关于著汉服、说汉话、班禄制、三长制、均田令等诸项改革，也都是在儒家思想指导下进行的。

北魏统治者重视儒学，大大巩固了封建政权和加速了封建化的进程，对于消除民族间的隔阂和偏见，促进我国历史上的第二次民族大融合，无疑地发挥了重大作用。

其二，北魏名儒及其成就

由于北魏儒学与政治的关系分外密切，因而北魏名儒多为“弼谐庶绩”、“兼达政术”之人。即以北魏前期而论，诸如崔宏、崔浩、高允、卢玄、李灵、李顺、李孝伯、游雅、游明根、高闾和李冲等辈，都以通晓儒学参与朝政。崔宏之总裁官爵、礼

仪，崔浩之制定律令，高允之审订刑疑，李孝伯之参与军国机密，高闾之力主班禄，李冲之议立三长等等，对于巩固北魏政权和加速封建化进程，都作出了成绩。太武帝拓跋焘甚至说："朕有一（李）孝伯，足理天下"。又见《魏书·儒林传》，在所列举的17人中，诸如梁越、张伟、梁祚、平恒、刘献之、孙惠蔚等人，或以秘书令、监致仕，或出任为刺史、太守，也不是单纯开馆授徒之流。这与南朝儒学偏重教育和义理是不同的。

在《魏书·儒林传》中，对后世儒学发展影响较大者有徐遵明等人，兹摘其要点述之如下：

刘献之，少孤贫，雅好《诗》、《传》。他与张吾贵同被誉为"儒宗"，曾撰《三礼大义》4卷，《三传略例》3卷，《注毛诗序义》1卷，《章句疏》3卷。

徐遵明，字子判，幼孤好学。曾师事王聪、张吾贵、孙买德、唐迁等人，遍读《孝经》、《论语》、《毛诗》、《尚书》、《三礼》，撰有《春秋义章》30卷。在外讲学20余年，束脩受业者将逾万人。李业兴、李铉、熊安生等皆出其门。

刘兰，年30余始入小学，受教于王保安。家贫，且耕且学。通五经，明阴阳，博物多识，为儒者所宗。学徒前后数千，成业者众，而排毁《公羊》，又非董仲舒，由是见讥于世。

在北齐、北周儒学家中，苏绰是一位最为杰出的代表。他所奏告的《六条诏书》，处处洋溢着儒学的治国安邦、诚心修身的精神（《周书》卷二十三）。其他如邢峙、刘昼、马敬德、卢诞、樊深、乐逊等名儒，其业绩分别见《北齐书·儒林传》和《周书·儒林传》，这里不多赘述。

第四节 魏晋南北朝儒学地位略论

综上所述，我们可以作出一个简略的小结：

第一，魏晋南北朝儒学是在两汉经学的基础上发展起来的，它经历了魏晋时期的“新儒学”和南北朝时期“南学”与“北学”的两个重要阶段。随着南北对峙的结束和隋唐时期大一统局面的出现，南北学风的差异也逐渐消除。唐代贞观年间撰定的《五经正义》、《周礼注疏》、《仪礼注疏》等新的儒学著作，就是儒学经过魏晋南北朝发展后所取得的新成果。

第二，魏晋南北朝儒学是在与玄学、佛教和道教的较量中发展的。由于儒学是以伦理、政治为轴心的人文之学，在哲学思辩方面或有不如玄学和佛、道二教，但它与国家的制度、法律和公私生活关系密切，并与极大多数人的思想生活融为一体，因而在儒、释、道“三教”中，仍然居于主体的地位。其中详情，参阅本书第二、三、四、五章自当明瞭。

第三，魏晋南北朝儒学强调“以孝治天下”，这与当时的社会政治是有密切关系的。然而，通观整个魏晋南北朝史，在统治者家族内部，这个为天下之先的“孝”，带有更大的虚伪性和欺骗性。

第四，从我国两千年的封建社会来说，孔子和儒家学说无可置辩的是我国封建文化的主体，它在我国古代精神文明和物质文明中，曾起过重大的作用。但是，儒学本身固有的弱点和缺陷，也给我们带来了沉重的包袱。因此，深入研究儒学，弃其糟粕，取其菁华，才能建立起现代中国的文明。

第五节 三国时期的教育与选士

一、学校教育的恢复

我国文化传统最重视教育，把学校作为人的品格修养与学识充实的重要场所。相传虞设庠，夏设序，殷设瞽宗，周设成均，又有典掌“五教”（即父义、母慈、兄友、弟恭、子孝）的司徒契，有主持“三礼”（即祭天神、地祇、人鬼）的秩宗伯夷，有负责“乐教”的典乐夔。这些应是周朝以前学校和学官的雏型。西周时期，我国的教育已初成制度：“国学”中有大学、小学之分，“乡学”中有塾、庠、序之别；学习内容有礼、乐、射、艺、书、数等六艺；考试、考查制度有“小成”（三次考查合格）、“大成”（五次考查达到标准）；选士方面有“俊士”、“选士”、“造士”和“进士”的差别。待至春秋战国时期，除国家教育外，私人讲学的风气也极盛一时，其中如儒家的孔丘、子思、孟轲、荀况等，墨家的墨翟、禽滑厘、孟胜等，都各有数千或数百名学徒。私学的勃兴，冲破了贵族独占教育的藩篱，为后来教育事业的发展奠定了良好的基础。

两汉时期，儒学定于一尊，为孔子和孟子所创建的一套比较完整的教育体系，得到了光大发扬。仅太学一项，西汉武帝时长安便有太学生1万多人，东汉光武帝时洛阳的太学生竟猛增至3万多人（《玉海》卷一百一十一）。在私家讲学方面，也出现了伏生、申公、马融等经学大儒，他们都各有成百上千的生徒。在人才选拔方面，除通过“口试”（即诵说五经）、“策试”（即解释章句）和“射策”（即抽签考试）等办法选士外，又有“征辟”、

"察举"之制。两汉时期的学校教育考试和选士制度，对后代产生了深远的影响。魏晋南北朝时期的教育和选士之制，虽然由于时代条件的不同而有其特点，但在精神和措施方面，还是在继承两汉之制的前提下发展起来的。

众所周知，学校教育要有一个良好的社会环境，有较为完备的教育机制和优越的师资条件。在三国鼎立局面初步形成以前的一段较长时间里，由于军阀豪强的混战，社会经济遭到严重破坏，政治动荡不安，不但平民百姓辗转于沟壑之间，就是军阀豪强的军队也常常陷于饥饿的困境，不得不"仰食桑椹"或"取给蒲嬴"（《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》）。这种动乱不堪的社会环境，给教育事业的发展带来了严重阻碍。诚如《三国志·魏志·王肃传》注引《魏略》所说："从初平之元（190）至建安之末（219），天下分崩，人怀苟且，纲纪既衰，儒道尤甚。"这样，官学里虽然仍有博士之设，但却"无所教授，兵戎未戢，人在公而学者少"。（《通典》卷五十七，侍中鲍衡奏语）

在这些军阀豪强中，以一统天下为己任的曹操与众不同。他一面在许昌屯田以解决军粮，一面拥戴献帝移都于许昌。由于他有政治眼光，注意招揽人才，终于在建安五年（200）的官渡决战中挫败了袁绍，统一了中原和北方广大地区，奠定了三国鼎立局面。在中原地区渐趋安定的同时，曹操便开始恢复废弃多年的学校教育事业。他在建安八年（203）秋七月下令说："丧乱以来，十有五年，后生者不见仁义礼让之风，吾甚伤之。其令郡国各修文学，县满五百户置校官，选其乡之俊造而教学之，庶几先生之道不废，而有以益于天下。"（《三国志·魏志·武帝纪》）另见《三国志·高柔传》："柔上疏言，太祖初兴，在于丧乱之

际，并使郡县立教学之官。”

黄初元年（220），曹丕称帝建魏后不久，下令“复始扫除太学之灰炭，补旧石碑之缺坏，备博士之员录，依汉甲乙以考课。”（《文献通考·学校考工》）于是，州郡各地来太学学习的弟子有数百人。黄初五年（224），曹魏政府颁布了五经课试之法，并设置《春秋》、《谷梁》博士。一时之间，杜琼治《韩诗》，许慈治《毛诗》、《三礼》，胡潜治《丧服》，孟光通《公羊春秋》，来敏、尹敏通《左传》。许多有志之士纷纷来到洛阳求学。据《通志》载：“黄初五年，立太学于洛阳。仰慕学者始诣太学为门人，满二岁试通一经者称弟子，不通者罢遣。弟子满二岁试通二经者，补文学掌故；不通者，听随后辈试。试通二经，亦得补掌故。满三岁试通三经者，擢高弟，为太子舍人；不弟者，随后辈复试，试通亦得为太子舍人。舍人满二岁试通四经者，擢其高弟为郎中；不通者随后辈复试，试通亦为郎中。郎中满二岁能通五经者，擢高弟随才叙用；不通者随后辈复试，试通亦叙用。”太和四年（230），魏明帝曹叡亦曾下诏要进行课试，“擢其高弟者亟用，其浮华不务道本者皆罢退之”。至青龙年间（233—236）太学诸生已增加到1千多人。这就是说，自董卓丧乱而行将崩溃的国家教育制度，到这时候已得到恢复并有了发展。但是，由于博士们“率皆粗疏，无以教弟子”，弟子们也只是为了“避役，竟无能习学，冬来春去，岁岁如是”（《三国志·魏志·王肃傳》注引《魏略》）。至于那些高官大族子弟，更是“耻非其伦”，不必通过考试去求得进身之阶。这样，“学者虽有其名而无其实，虽设其教而无其功”，学校教育事业尽管有所恢复，但亦不过是徒具虚名而已。

刘蜀和孙吴的教育事业也无多大起色。《三国志·蜀志·许

慈传》说："先主定蜀，承丧乱历纪，学业衰废"。刘备死后，后主刘禅继位，丞相诸葛亮统揽朝权。但诸葛亮忙于军旅政务，根本无暇顾及教育事业。诸葛亮死后，后主刘禅更是荒嬉度日，国家教育之事视若等闲。因此，从刘备称帝（221年）至刘禅降魏（263年）的40多年间，虽有太学，亦有博士，在各州还有典学从事，也出现过许慈、尹默、谯周、胡潜等一批精通《毛诗》、《三礼》等儒家著作的学者，但在教育方面并没有取得什么成就。在孙吴，孙坚、孙策时一直忙于争战，兴学开馆之事不见记载。在《三国志·吴志·吴主传》中，大帝孙权也是一生戎马倥偬，对学校教育很不重视。见于记载的只有黄龙二年(230)春正月，"诏立都讲祭酒，以教学诸子"。另见《三国志·吴志·孙休传》载：永安元年(258)，景帝孙休曾下诏曰："古者建国，教学为先，所以道世治性，为时养器也。"他提出要恢复两汉以来的旧制，置学官立五经博士，"以敦王化，以隆风俗"。为此，他诏令凡将吏子弟中"有志好者，各令就业。一岁课试，差其品第，加以位赏"。照此说来，孙休应是三国时期最高统治集团中重视文教事业的第一人，但他为政不及六年（258—263年在位），年仅30岁便死去。继位者末帝孙皓，却是一个荒淫残忍的暴君。因此，景帝孙休的诏令是否已贯彻执行，在景帝之后的20多年间，又有无按其遗令以求贯彻，史无明文，难于查考。大抵由于孙吴后期统治集团间的互相倾轧，政治日趋衰败，建学宫、置博士和岁试之议，亦随之而付之东流了。

二、选士标准的变更

两汉时期的征辟察举之制，是与当时太学的策试之制相辅而行的另一种选士方式，其选士标准是以儒家道德观为依归的。然

而，到东汉后期，随着世家大族势力的膨胀，重视门第风气的日益形成，察举大权已被地方名士完全控制，乡闾清议之制亦已流于形式。这样，被荐举上来的人当然只能多是“真假易冒，是非易位”，名不副实，无益于世，成了“邦家之大灾”（徐干《中论·考伪篇》）。因此，刹住用人重名、任人唯亲的歪风，纠正选士过程中的流弊，就成为当政者奋发图强的一项重要工作。

以一统天下为己任的曹操，为了在三国对峙中取胜，曾自建安八年至二十二年(203—217)的15年中，颁布过4次《求贤令》，提出了“唯才是举”的用人方针。他认为：“治平尚德行，有事尚功能”，把才能和学识作为选用人才的最主要标准。在《求贤令》中，他列举历史上许多有识之士，诸如出身贱人的伊挚、傅说，出身县吏的萧何、曹参，盗嫂受金的陈平，屈人胯下的韩信以及母死不归的吴起等，说他们尽管有负辱之名或耻笑之行，但由于有过人的才能，并得到知人者的推荐和明君的信任，“卒能成就王业，声施千载”。为此，他要求各级有司在选拔人才时要遵循以下几个原则：一是“不拘微贱”，改变东汉时重视门第出身的倾向，使那些引车卖浆者流均有报效国家的机会；二是“勿废偏短”，对士人不必苛求完美无缺，要像“匠之用木”，“取其所长，弃其所短”，量才而用；三是“不问远近”，用人不计亲疏，论功行赏，奖惩分明，即使是“敌方”的将佐幕僚，投奔曹营后亦一视同仁。曹操这种不拘一格的用人主张，在当时是一个大胆革新的措施，它使那些借助于旧的选举制度以强化宗族乡党关系的世家大族，遭到了沉重的打击。因此，世家大族反对他，守旧者诽谤他，连同他的部属何夔等人也对他用人唯才的主张提出异议。对于来自各方面的非议和挑战，曹操一如既往，始终不渝地推行“唯才是举”方针，在招揽人才方面取得了重大成

效。

曹操死后，曹丕建魏称帝，是为文帝。他接受吏部尚书陈群建议，颁布新的选士制度九品官人法（即九品中正制）。据《通典·选举二》载：行九品官人法是要“择其州郡之贤有识鉴者为之”，以便“区别人物，第其高下”。《宋书 恩倖传》也提到其目的是“以论人才优劣，非谓世族高卑”。因此，从创设九品官人法的意图来说，它对曹操的用人唯才方针是有所继承的。但就制度的全部内容而言，却在实际上接受了何夔的“详其本”和“核之乡闾”的意见。这样，在选士时必需先“考之簿世”，以及“征其人居及父祖官名”，把门第阀阅作为首要的前提，而所谓“品”和“状”（即才能和德行）却降为次要地位。因此，九品官人法实施的结果，并没有达到“以论人才优劣”的意图，反而逐渐蜕变为世家大族用以巩固门阀制度的工具。这一选士制度的变化，对于两晋南北朝时国家教育事业的发展非常不利。

在选士标准和考察人才的方法上，诸葛亮也有独到之处，值得我们借鉴。他提出人才的八个标准——德、才、学、识、能、忠、义、信。其中以“德”和“才”最为重要。他认为，“夫治世以大德，不以小惠”，德应包含五个方面：一曰禁暴止兵，二曰赏贤罚罪，三曰安仁和众，四曰保大定功，五曰丰挠拒谗。一句话，“大德之行，天下为公”，孰公孰私是检验德的真伪的试金石。他又说：“夫聪察强毅之谓才”。才不是生而有之，“才须学也，非学无以广才，非志无以成学”。才有大小，有十夫之将、百夫之将、千夫之将、万夫之将和天下之将。因此要量才而用，使之各得其所，各尽其才。对于如何鉴别人才，诸葛亮也总结出一套考察方法。他说：“知人之道有七焉：一曰间之以是非而观其志；二曰穷之于辞辩而观其变；三曰咨之以计谋而观其识；

四曰告之以祸难而观其勇；五曰醉之以酒而观其性；六曰临之以利而观其廉；七曰期之以事而观其信。”这些关于鉴别人才的意志、应变、知识、勇敢、性格、廉洁和信用等方法，直到现在仍有参考价值。

第六节　两晋时期的教育与选士

一、学校教育与考试

自泰始元年（265）司马炎建立西晋政权以后，中原和西南地区的政治局面日趋稳定，经济生产亦随之发展。太康元年（280），晋武帝司马炎又平服了孙吴，终于结束了长期的军阀混战和三国鼎立，实现了全国的统一。这种大一统的社会环境，为教育事业的发展提供了极为有利的条件。

武帝司马炎本出身于儒学世家，对于国家教育事业是比较重视的。早在西晋建立之初，司马炎便任命庾蕤、秦秀等19人为博士，并以张华、刘实为太常之官，负责兴建太学和整理图籍。据《晋书·荀崧传》，他在给晋元帝司马睿的奏议中说：“世祖武皇帝应运登禅，崇儒兴学。经始明堂，营建辟雍，告朔班政，乡饮大射。西阁东序，《河图》秘书禁籍。台省有宗庙太府金墉故事，太学有石经古文先儒典训。”由于司马炎对学校教育的重视，使得“九州之中，师徒相传，学士如林”（同上）。按《南齐书·礼志》载，“晋初太学生三千人”。但是，西晋政权是世家大族政权，学校教育为世家大族所垄断，而世家大族的子弟多不重视学习。究其原因，是由于九品官人之法可以使他们凭借门第的荣耀，“依流平进，坐致公卿”。

西晋时期的学校教育，基本上沿袭汉魏旧制，但亦有其特点。即除太学之外，还创设了一个专门为贵胄子弟读书的“国子学”。《晋书·职官志》载：“及咸宁四年（278），武帝初立国子学，定置国子祭酒、博士各一人，助教十五人，以教生徒。博士皆取履行清淳、通明典义者，若散骑常侍、中书侍郎、太子中庶子以上，乃得召试。”又按《南齐书·礼志》所载，凡官品在五品以上的人才得入国子学，天子和太子也入国子学。《礼志》接着说：“太学之与国学，斯是晋世殊其士庶，异其贵贱耳”。因此，国子学的设置，是世家大族势力进一步膨胀的反映，也是门阀制度进一步巩固的表现。太学与国子学同时并置，说明西晋时期的学校教育是比较繁荣的。但是，在司马炎死后不久，即相继爆发了“八王之乱”和“永嘉之乱”，洛阳和长安遭到严重破坏，太学与国子学也在兵乱中被焚毁了。

晋室偏安江左以后，虽然军旅不息，制度草创，但封建统治者对学校教育却颇为重视。建武元年（317），当晋元帝尚未正式登基之前，骠骑将军兼中书监王导便上书请兴太学。他说：“夫风化之本在于正人伦，人伦之正存乎设庠序。庠序设，五教明，德礼洽通，彝伦攸叙，而有耻且格，父子兄弟夫妇长幼之序顺，而君臣之义固矣。”又说：“其取才用士，咸先本之于学。……人知士之贵由道存，则退而修其身以及家，正其家以及乡，学于乡以登朝。”王导在强调学校教育重要性的同时，又追述西晋后期“皇纲失统，颂声不兴”所带来的严重的社会后果：“先进忘揖让之容，后生惟金鼓是闻，干戈日寻，俎豆不设，先王之道弥远，华伪之俗遂滋。”为此，他建议司马睿“诚宜经纶稽古，建明学业，以训后生”，“择朝之子弟并入于学，选明博修礼之士而为之师”。（《晋书·王导传》）其他如太常贺循、征

南将军戴邈、尚书仆射荀崧等人，也纷纷上书要求振兴教育事业（均见《晋书》各传）。特别是后军将军应詹更明确地指出："今虽有儒官，教养未备，非所以长育人材，纳之轨物也。宜修辟雍，崇明教义，先令国子受训，然后皇储亲临释奠，则普天尚德，率土知方矣"。（《晋书·应詹传》）司马睿接受了众官的意见，于同年十一月令置史官，立太学。

东晋元帝司马睿认为：儒学是"经国之务，为政所由。息马投戈，犹可讲艺。"（《晋书·荀崧传》）他对于教育事业比较关心。太兴二年（319），晋元帝根据太常贺循建议，增置《周礼》、《仪礼》二经博士2人，《春秋》三传置博士3人，其余经书各置1人，合共8人。（《通典》卷五十三）太兴三年（320）八月，晋元帝又"令皇太子（明帝司马绍）释奠于太学"。（《晋书·元帝纪》）太兴四年（321），晋元帝恩准尚书仆射荀崧的奏议，除"《谷梁》肤浅，不足置博士"外，又添置郑《易》博士1人，郑《仪礼》博士1人，以及《春秋公羊》博士1人。这样，在东晋初年时，博士共有11人，比西晋武帝时少8人。但是，也就在这时候，统治集团内部互相倾轧，先后发生了几起叛乱事件。同年正月，先已杀死武陵内史向硕的大将军王敦，又以讨伐刘隗为名从武昌直逼都城建康。当王敦军挺进到石头城外时，城内的龙骧将军沈充亦帅众响应。于是，王敦进入都城自为丞相，都督中外诸军事。晋元帝也于同年十一月病死。晋明帝司马绍继位后不久，又是边庭告紧，险象环生，成汉国李雄南侵，越巂太守李钊、汉嘉太守王载相继叛变。太宁三年（325），即位不到3年的晋明帝病死，年仅11岁的司马衍继位，是为晋成帝。咸和二年（327），即晋成帝继位后的次年，历阳太守苏峻和豫州刺史祖约又发动叛变。这接二连三的乱事，使刚刚兴复起来的学

校教育又陷于停顿状态，故史册上虽有立太学置博士、鸣钟鼓陈俎豆之举，但毕竟如雾里看花，终隔一层而已。

咸康三年（337），国子祭酒袁瑰上书晋成帝，再次强调振兴教育的重要。他说："臣闻先王之教也，崇典训以弘远代，明礼乐以流后生，所以导万物之性，畅为善之道也"。"立人之道，于斯为首"。但是，他接着指明，由于"皇运陵替，丧乱屡臻"，使得"儒林之教渐颓，庠序之礼有阙，国学索然，坟籍莫启，有心之徒抱志无由"。为了弘扬仁义之声和礼让之节，袁瑰建议说："实宜留心经籍，阐明学义，使讽诵之音盈于京室，味道之贤是则是咏，岂不盛哉！若得给其宅地，备其学徒，博士僚属粗有其官，则臣之愿也。"（《晋书·袁瑰传》）晋成帝准其所奏，重立国子学。这样，东晋从此亦有太学和国子学。

太元八年（383），东晋在淝水之战中击败前秦，政治局势更加稳定，学校教育事业因之而有所发展。据《晋书·孝武帝纪》载：太元九年（384）四月，增置太学生百人。次年二月，又立国子学。孝武帝司马曜并诏命侍中车胤领国子学士（《晋书·车胤传》）另见《晋书·谢石传》：淝水之战时出任征讨大都督，后因功迁中军将军、尚书令的谢石，亦曾"上疏请兴复国学，以训胄子，班下州郡，普修学校"。孝武帝准其所奏，下诏"增造房舍一百五十间，增置太学生百人"（《宋书·礼志》）。这些情况表明，在淝水之战以后，东晋的教育事业发展速度是较快的。但是，这些华胄高门子弟，虽然身在学校，却是不闻朗读之声，终日顽嚣好斗，目无纲纪。据《宋书·五行志》说：太元十年（385）十月，国子学里的那些贵家子弟，因风放火，霎时间竟烧毁校舍一百多间，占当时总房舍的三分之二以上。这样，又给教育事业带来了重大损失。

在通过考试以擢拔人才方面，东晋一代几无成绩可言。在晋元帝登基以前，为了“务存慰悦”，取得各方面的支持，曾实行过“远方秀孝到，不策试，普皆除署”的办法。这当然只能是权宜措施。晋元帝即位后，“申明旧制，皆令试经，有不中科，刺史、太守免官”。太兴三年（320）年，政府颁布考试日期，但各地秀才和孝廉因学业荒疏，多不敢行。即使有到京城者，也往往托疾而不参加考试。晋元帝想给孝廉授以官职，遭到尚书孔坦反对。他说：“臣愚以不会与不行，其为阙也同。若当偏加除署，是为肃法奉宪者失分，侥幸投射者得官，颓风伤教，惧于是始”。孔坦接着建议说：“可申明前下，崇修学校，普延五年，以展讲习，钧法齐训，示人轨则”。（《晋书·孔坦传》）晋元帝接受这项提议，并申告天下。但晋元帝在转年即死去，不久又相继发生了苏峻、祖约之乱，考试取士之制也因之搁浅下来。直至咸和七年（332），才搞了一次考试。

继孔坦之后，博学多能的葛洪对考试之制亦颇有见地。他在《抱朴子·审举篇》里说：“今太平已近四十年，犹不复试，所以使东南儒业，衰于在昔也。”在《选举篇》中，他十分强调试经答策的重要性，把考试作为选拔秀才、孝廉的必经途径，认为试经对策之法，一则可以“防其所对之奸”，堵塞不正之风，二则能够使人如切如磋，砥砺好学。他说：“今若遐尔一例，明课考试，必多负笈千里以寻师友，转其礼赂之费，以买记籍者。”又说：“试经法立，则天下可不立学官而人勤自学”。对于考试的具体办法，他强调闭卷考试，“殿中封闭，临试之时亟试之。当答策者，皆会著一处，高选台省之官，亲监督之，又严禁之其交关出入，毕事乃遣”。葛洪的这些看法，对当时重门第而轻才能的选举之制无疑是当头一棒，具有积极的意义。但在当时的社

会条件下，这些考试办法是难于实行的。

二、门第教育的特点

如前所述，两晋时期的国家教育是有名无实的。而在另一方面，门第教育却愈来愈受到世家大族的重视。

门第教育是家庭教育的扩大，指的是一族一姓的教育。它与春秋战国时期的私家讲学有本质的不同，其目的旨在维护一家一姓的利益。这种教育在两晋南北朝时虽然没有制度化，但它却是当时世家大族地主经济的反映，为巩固世家大族政治起着巩固作用。

门第教育的最显著特点，是重家不重国，重孝不重忠。本来，儒学讲忠孝节义，讲齐家治国，但处于乱世讲忠义易招杀身之祸，改谈庄老和笃守孝道却可以保全家族门第。司马氏之所以倡导以孝治天下，是因为其政权取之不以义。世家大族之所以强调孝悌，也只是由于要维护和巩固已得的利益。于是，重孝便成为当时门第中的时尚，成为齐家治国的最高标准。《晋书·孝友传》的《序》中说："孝用之于国，动天地而降休征；行之于家，感鬼神而昭景福。"在《晋书》各传中，以孝著称者比比皆是，其中如王祥为继母朱氏剖冰求鲤，山涛为葬母负土成坟，王延为继母卜氏扇席清暑，李密为侍奉祖母刘氏谢诏陈情等，更被后世传为美谈。

与重孝道相表里的还有颂祖德，这也是门第教育的又一项中心内容。当朝的高门华阀之所以有世及之荣，是因为他们的门第中曾经有过显赫的祖辈父辈。只要有可贵的门第，不仅自己能够身居高位，就是子孙也可以凭借先祖荫庇"依流平进，坐至公卿"。这样，门第教育十分重视对家世源流的探求，以及修撰家

谱和族谱，以防他人假冒混杂。当时的琅邪王氏、陈郡谢氏，以及江东的朱氏、张氏、顾氏、陆氏等，都是门高第望的大族。他们各有自己的家学和谱系，并出现了专门研究家世的一门学问——谱学。为了确保门第的尊严和高贵，他们为文作诔，刻石镌碑，缅怀先辈的遗风英烈，夸耀先辈的功德业绩。诸如嵇康的《思亲诗》，陆机的《祖德赋》、《述先赋》，以及陆云的《祖考颂》等，都是以称颂祖德为其内容的代表作。

门第教育对于妇女才德方面的教育也十分重视。究其原因，一为门第教育主要在家门之内进行，给女子教育提供了方便条件；二为当时的婚姻重在门第，想要维持大族的家风门规，不单靠父兄子弟，还要有妇德母仪。在《晋书·列女传》中，载有不少足为一代规范的妇女的事迹：如杜有道妻严宪贞淑有识量，王浑妻钟琰明鉴远识，愍怀太子妃王惠风贞婉有志节，陶侃母湛氏为儿截发交友，王凝之妻谢韫聪识有才辩，以及荀灌为父荀崧释急请救兵等。又见《世说新语·贤媛篇》，亦有王汝南妻郝氏有令姿淑德和王司徒妇钟氏有俊才女德的记载。这些女子的品德才情，虽然深深地打上了时代的印记，但其事迹直至今天仍为人们所称道。

门第教育对于文化学习也较为重视，举凡经籍文史和琴棋书画等都是家学的内容。如琅邪王氏，真可谓一门累世文采风流，在注经、撰史和诗文方面，均为时人所瞩目。特别是以王羲之、王献之为代表的书法艺术，更为历代学书者所爱慕和宗尚。

第七节　十六国时期的教育与选士

在过去很长的历史阶段中，人们把十六国时期称之为“五胡

乱华”时期，这是十分错误的。新中国成立以后，这种说法得到了纠正，但对其时在经济、政治和文化上的一些成就，不少人仍然采取熟视无睹的态度。有些研究中国文化教育的人甚至还认为，十六国时期漆黑一团，“经济文化无从整顿，学校教育更无从考知”（杨树森《中国历代教育制度》第92页）。这种说法既不公允也很草率，值得提出来商榷。平心而论，在这130多年中，先后存在着十六国（实际上是十九国）地方政权，各国的立国时间都比较短暂，加上兵燹不断，干戈相寻，对于儒学和教育事业的发展确乎是不利的。但是，我们也应充分认识到，在各少数族统治者中间，不少人对学校教育和选士都很重视，并做出了可观的成绩。如：

在前赵，据《晋书·刘曜载记》：光初三年（320），匈奴族人刘“曜立太学于长乐宫东，小学于未央宫西，简百姓年二十五已下十三已上，神志可教者千五百人，选朝贤宿儒明经笃学以教之。以中书监刘均领国子祭酒。置崇文祭酒，秩次国子。散骑侍郎董景道以明经擢为崇文祭酒。以游子远为大司徒”。刘曜虽然长年东征西讨，但在戎马之余，仍能亲“临太学，引试学生之上第者拜郎中”。

在后赵，据《晋书·石勒载记上》：早在建国之前，羯族人石勒虽忙于军旅，仍然“增置宣文、宣教、崇儒、崇训十余小学于襄国四门，简将左豪右子弟百余人以教之，且备击柝之卫。”又见《石勒载记下》：石勒在太兴二年（319）称赵王以后，旋即“署从事中郎裴宪、参军傅畅、杜嘏并领经学祭酒，参军续咸、庾景为律学祭酒，任播、崔濬为史学祭酒。中垒支雄、游击王阳并领门臣祭酒，专明胡人辞讼，以张离、张良、刘群、刘谟等为门生主书，司典胡人出内，重其禁法，不得侮易衣冠华族”。太

兴四年（321），石勒“亲临太小学，考诸学生经义，尤高者赏帛有差”。为了招揽和培养人才，石勒除令公卿百僚要岁荐贤良方正以外，还“起明堂、辟雍、灵台于襄国城西”。咸和七年（332），石勒又“命郡国立学官，每郡置博士祭酒二人，弟子百五十人，三考修成，显升台府。于是擢拜太学生五人为佐著作郎，录述时事”。另据《晋书·石季龙载记上》：咸康五年（339），石季龙（即石虎）“下书令诸郡国立五经博士。初，勒置大小学博士，至是复置国子博士、助教”。稍后，石季龙又“遣国子博士诣洛阳写石经，校中经于秘书。国子祭酒聂熊注《谷梁春秋》，列于学官”。

在前燕，鲜卑族人慕容廆除接受晋室封号（镇军将军）和另立州郡以统中原流亡士庶外，对兴办学校也颇用心。据《晋书·慕容廆载记》：“平原刘讚儒学该通，引为东庠祭酒，其世子皝率国胄束修受业焉。廆览政之暇，亲临听之，于是路有颂声，礼让兴矣。”其子慕容皝对学校教育与考试也颇为重视。咸康七年（341），慕容皝接受了记室参军封裕的谏议，下令“学生不任训教者，亦除员录”。不久，慕容皝又“赐其大臣子弟为官学生者号高门生，立东庠于旧宫，以行乡射之礼，每月临观，考试优劣”。他本人“雅好文籍，勤以讲授，学徒甚盛，至千余人。亲造《太上章》以代《急就》，又著《典诫》十五篇，以教胄子”。他又“亲临东庠考试学生，其经通秀异者，擢充近侍”。（上引均见《晋书·慕容皝载记》）慕容皝之子慕容儁，在经略前秦、后赵和冉魏的同时，仍能留心学校教育事业，“立小学于显贤里以教胄子”。（《晋书·慕容儁载记》）经过慕容廆祖孙三代人的努力，前燕成为十六国中文化教育最发达的地区。

在成汉，巴氐人李氏亦羡慕汉文化，对学校教育事业也颇为

留意。《晋书·李雄载记》说："雄乃兴学校，置史官，听览之暇，手不释卷。"另见《晋书·李寿载记》："又广太学，起讲殿。"他即位之初，"好学爱士，庶几善道，每览良将贤相建功立事者，未尝不反复诵之，故能征伐四克，辟国千里"。

在前秦，据《晋书·苻健载记》：氐族人苻健于永和十年（354）击败东晋桓温后，"与百姓约法三章，薄赋卑宫，垂心政事，优礼耆老，修尚儒学，而关右称来苏焉"。其侄苻坚即位后，在丞相王猛等人悉心辅佐下，"拔幽滞，显贤才，外修兵革，内崇儒学"（《晋书·王猛载记》）于是，几年之间，"修废职，继绝世，礼神祇，课农桑，立学校"，呈现出一片欣欣向荣景象。《晋书·苻坚载记》还写道：为了培育和选拔人才，苻坚"广修学官，召郡国学生通一经以上充之，公卿已下子孙并遣受业。其有学为通儒、才堪干事、清修廉直、孝悌力田者，皆旌表之"。"坚亲临太学，考学生经义优劣，品而第之。问难五经，博士多不能对"。他决心改变经沦学废现象，开庠序之美，弘儒教之风，"自是每月一临太学，诸生竞劝焉"。另见《晋书·烈女传》：太常韦逞家世以儒学著称。"坚尝幸其太学，问博士经典"。韦逞母宋氏通晓《周官》音义，而年已80。苻坚乃请宋氏讲《周官礼注》，并"就宋氏家立讲堂，置生员百二十人，隔绛纱幔而受业，号宋氏为宣文君，赐侍婢十人。《周官》学复行于世，时称宋氏韦母焉"。

在后秦，据《晋书·姚苌载记》：羌族人姚苌于太元十一年（386）称帝于长安后，置百官，修德政。又"下书令留台诸镇各置学官，勿有所废，考试优劣，随才擢叙"。又见《晋书·姚兴载记》：姚兴继承父志，对学校教育事业亦不遗余力。当时"天水姜龛、东平淳于岐、冯翊郭高等皆耆儒硕德，经明行修，

各门徒数百，教授长安，诸生自远而至者万数千人。兴每于听政之暇，引龛等于东堂，讲论道艺，错综名理。”他听说胡辩在洛阳讲学，弟子千有余人，关中子弟也想去洛阳求学，便敕令关尉说：“诸生咨访道艺，修己厉身，往来出入，勿拘常限”。他又“立律学于长安，召郡县散吏以授之”。

在北燕，汉人冯跋建国后不久，便着手整顿学校教育事业。《晋书·冯跋载记》中有他的书令：“武以平乱，文以经务，宁国济俗，实所凭焉。自顷丧难，礼崩乐坏，闾阎绝讽诵之音，后生无庠序之教，子衿之叹复兴于今，岂所以穆章风化，崇阐斯文！可营建太学，以长乐刘轩、营丘张炽、成周翟崇为博士郎中，简二千石已下子弟年十五已上教之。”

在南燕，据《晋书·慕容德载记》：鲜卑族人慕容德在隆安二年（398）称帝以后，不久便下令要“建立学官，简公卿已下子弟及二品士门二百人为太学生”。次年，慕容德又“大集诸生，亲临策试”。他在位共7年，终日为戎马所累，仍能重视学校教育和考试，故史臣为之叹道：慕容德虽“窃弄神器”，但他“禀俶傥之雄姿，揽纵横之远略”，“抚剑而争衡秦魏，练甲而志静荆吴，崇儒术以弘风，延谠言而励己，观其为国，有足称焉”。

第八节　南北朝时期的教育与选士

一、南朝教育之林薮

南朝170年间，封建统治者对学校教育事业比较重视，私家讲学之风亦颇为兴盛。但即使是私家讲学，习学者亦只限于贵游子

弟，与春秋战国时期的私人讲学毕竟不同。值得注意的是，这时期出现了类似单科太学性质的“四学馆”，为隋唐时期的专科教育制度开了先河。现按朝代顺序述之如下：

宋武帝刘裕建宋称帝后的次年（永初二年，421年）二月，曾亲临延贤堂“策试诸州郡秀才、孝廉”。结果，扬州秀才顾练、豫州秀才殷朗并升迁为著作佐郎。转年（422年）正月，宋武帝议建国学。他下诏令说：“古者建国，教学为先，弘风训世，莫尚于此，发蒙启滞，咸必由之。……今王略远届，华域载清，仰风之士，日月以翼。便宜博延胄子，陶奖童蒙，选备儒官，弘振国学。主考者详旧典，以时施行。”他命金紫光禄大夫范泰为国子祭酒。范泰上表详陈办学诸事宜（《晋书·范泰传》）。不久，宋武帝病死，此事遂告搁浅下来。

此后20年间，前有少帝刘义符被弑、庐陵王刘义真被杀之事，继有文帝刘义隆惩处徐羡之、傅亮、谢晦之乱。文帝虽雅好艺文，但弘振国学之事亦一时难以兴复。因此，一些硕师宿儒往往聚徒讲学，私学风气颇为盛行。如雷次宗隐居于庐山开馆讲学，何尚之在南郊立学聚生徒。据《宋书·何尚之传》说：当时东海徐秀、庐江何昙、黄回、颍川荀子华、太原孙宗昌、王延秀、鲁郡孔惠宣，并慕道来游，谓之南学。元嘉十五年（438），宋文帝征召雷次宗至京师，立儒学馆于北郊鸡笼山，“聚徒教授，置生百余人”（《南史·雷次宗传》）。次年，宋文帝又诏命丹阳尹何尚之立玄学，太子率更令何承天立史学，司徒参军谢元立文学（同上）。这就是我国学制史上的“四馆学”。儒、玄、文、史四学的创建，突破了过去学校教育单纯儒学的藩篱，使玄学、史学和文学成为专门的学科，与儒学并列，这对于后代学校教育事业的发展产生了积极的影响。唐朝时期添设的律学、

书学和算学等专科，就是在“四学”基础上发展起来的。

元嘉十九年（442），宋文帝下诏重建国学，营造学舍，召集生徒，又重修孔墓，并四时飨祀。何承天以本官领国子博士。元嘉二十三年（446）九月，宋文帝又亲临国子学，“策试诸生，答问凡五十九人”。他见“诸生答问，多可采览”，因而诏令凡“教授之官，并宜沾赍，赐帛各有差”。（《宋书·文帝纪》）宋文帝对于学校教育的重视，博得后人称赞。《南史》卷二说：“江左风俗，于斯为美，后言政化，称元嘉焉。”

泰始六年（470），宋明帝刘彧下诏立总明观，置东观祭酒、访举各1人，举士20人，分为儒、道、文、史、阴阳五部学。总明观即东观，尚书左丞王谌为东观祭酒。由于当时阴阳学无人，故五部学仍为四部学。（《南史》卷二）此后几年间，刘宋王朝内部爆发了更为严酷的内战，宋明帝不仅杀尽了孝武帝系诸王，而且还杀掉了自己仅存的5个弟弟中的4个。明帝死（472年）后，王室内部仍然争斗不休，朝政大权遂旁落于中领军将军萧道成之手。后来，萧道成杀后废帝刘昱，立刘准为帝，是为顺帝。又过两年（479），顺帝刘准禅位于萧道成，迁居于丹阳宫。同年五月，年仅13岁的刘准病亡。

齐高祖萧道成建国后，一时无暇整顿教育。建元四年(482)，齐高祖下诏立国子学，置学生150人，以太常卿张绪领国子祭酒。诏书说他“志阐经训”，有司群僚亦多有奏议，于是决定要“修建黉学，精选儒官，广延国胄”。可是不久齐高祖病死，子萧赜继位，是为武帝。齐武帝在位凡11年（483—493），除永明三年（485）曾下诏“命彼有司，崇建庠塾”以及“省总明观”外，其他有关教育之事未有所闻。武帝死后，萧齐宗室内部又接二连三地爆发了帝位之争，学校事业无形停顿。建武四年（497），明帝

萧鸾曾下诏复立国子学，诏中虽也提及崇建庠序以广延国胄的重要，但其复学情形未见记载。明帝死后，东昏侯萧宝卷继位。他荒淫无道，对学校教育之事置若罔闻。中兴二年（502），齐宗室雍州刺史萧衍进兵围攻台城，杀东昏侯，旋又杀和帝萧宝融，建立起梁王朝。故在有齐一代共23年中，除尚书令兼领国子祭酒的王俭开学士馆监试诸生一事尚足称道以外，学校教育毫无成绩可言。（《南齐书·王俭传》）

梁武帝萧衍是个“博学多通，好筹略，有文武才干”的人。早在萧齐时，他就是竟陵王萧子良座上的“八友”之一。对于学校教育事业，也很留心注意。他在即帝位之初，曾3次亲下手勅给高士何胤，要他出山来京师培育后生，并许以特进、右光禄大夫。何胤固辞不至。梁武帝又勅山阴库钱月给五万，并派遣何子朗、孔寿等6人去东山受学。天监四年（505）正月，梁武帝下诏：“今九流常选，年未三十，不通一经，不得解褐。若有才同甘、颜，勿限年次。”他又开设五经馆，诏令严植之、明山宾、沈峻、贺玚、陆琏等5人各主一馆。每馆各有生徒数百人。同年六月，梁武帝勅立孔子庙。对于那些学有成绩“其射策通明经者，即除为吏”。这样一来，举凡有志于学、于官的人，莫不怀经负笈云集京师。梁武帝为弘扬教育，又“分遣博士、祭酒，到州郡立学”。（《南史·儒林传序》）天监七年（508）正月，梁武帝又下诏曰：“建国君民，立教为首。……宜大启庠序，博延胄子，务彼十伦，弘此三德，使陶钧远被，微言载表。”（《梁书·武帝纪中》）不久，下诏成立国子学，“又诏皇太子、宗室、王侯始就学受业。武帝亲屈舆驾，释奠于先师先圣，申之以讌语，劳之以束帛，济济焉，洋洋焉”。（《南史·儒林传序》）

梁武帝在文化教育事业方面是有贡献的。他一生勤于著述，

对儒家和佛家的经典都颇有研究。在文学方面，梁武帝本人也是“下笔成章，千赋百诗，直疏便就”。（《梁书·武帝纪下》）他所编撰的《孔子正言》、《五经讲疏》和《制旨礼记中庸义》等儒学著作，都是当时学校教育的辅导教材。大同七年（541）十二月，梁武帝又“于宫城西立士林馆，延集学者”（同上）。时西中郎法曹外兵参军虞荔撰写士林馆碑，梁武帝“命勒之于馆，仍用荔为士林学士”（《南史·虞荔传》）。长沙嗣王侍郎兼国子助教的孔子袪亦“为西省（士林馆）学士”（《梁书·孔子袪传》）。在士林馆里，梁武帝“自讲《孝经》”，右卫将军朱异、御史中丞张绾和左丞贺琛等人亦轮流讲述《礼记中庸义》（均见《梁书》各传）。士林馆既是有文士身份的人的聚会厅，也是培养和铨选文士的讲习所。可以说，由于梁武帝奖掖与提携，有梁一代可谓魏晋南北朝文化教育史上的顶峰。

陈代学校教育事业无甚成就。在这32年间（557—589），内部有地方豪强势力的作乱，外部有北齐、北周和隋军的南下，这对文化教育的发展是不利的。永定三年（559）闰四月，陈武帝霸先“诏依前代置两省学士，兼以伎术者预焉”。（《陈书·高祖纪下》）但同年八月，陈武帝病死。文帝陈蒨在位期间（560—565），学校教育事业稍有复兴。《南史·儒林传序》说：“天嘉以后，稍置学官，虽博延生徒，成业盖寡。其所采缀，盖亦梁之遗儒。”官至衡阳王府中记室参军兼嘉德殿学士的沈不害，曾上书言立国学的重要，希望文帝能够“弘振礼乐，建立庠序”，“选公卿门子，皆入于学，助教博士，朝夕讲肄”。这样，“如切如磋，闻《诗》闻《礼》，一年可以功倍，三冬于是足用”。（《陈书·沈不害传》）文帝表彰他，升他为尚书议曹郎兼国子学士。宣帝陈顼太建三年（571），“皇太子亲释奠于太学”。后

主叔宝至德三年（585），“皇太子出太学，讲《孝经》”，又“释奠于先师”。当时国子祭酒王元规，亦曾给后主讲授《礼记》、《左传》和《丧服》等书。但这些不外是装饰门面，表示要提倡和奖励学校教育的点缀而已。因为陈后主荒淫奢侈，赏罚无常，昵近群小而远贤臣，其所好者，大抵不出贵妃张丽华的妖冶以及《玉树后庭花》、《临春乐》等艳曲罢了。

二、北朝教育之弘扬

北朝各代政权的统治者都是少数族贵族，但他们在汉族先进文化的熏陶下，对学校教育事业都比较重视，并取得了不小的成绩。与同时期的南朝各代比较，自有一番新的气象。那些所谓“非我族类，其心必异”之说，显然是十分荒谬的。

据《魏书·儒林传序》说：“太祖（道武帝拓跋珪）初定中原，虽日不暇给，始建都邑，便以经术为先，立太学，置五经博士生员千有余人。天兴二年（399）春，增国子太学生员至三千。……四年（401）春，命乐师入学习舞，释菜于先圣、先师。”又见《魏书·太祖纪》：同年十二月，“集博士儒生，比众经文字，义类相从，凡四万余字，号曰《众文经》。”以上记载表明，鲜卑族首领拓跋珪入主中原以后，在仿照汉朝制度倡导儒学和教育方面是不遗余力的。这对于自永嘉丧乱后中原地区“礼乐文章，扫地将尽”的情况来说，无疑是春风化雨。道武帝认为：“天下可马上取之，不可以马上治之”，因而他把兴办学校、弘扬礼教看成是为国之道的要务，这是难能可贵的。道武帝之后，相继在位的明元帝拓跋嗣和太武帝拓跋焘对教育事业也颇为重视。明元帝曾诏令“改国子学为中书学，立教授博士”。（同上）太武帝在始光三年（426）春，“别起太学于城东，后

征卢玄、高允等，而令州郡各举才学。于是人多砥向，儒林转兴。”（同上）据《魏书·卢玄传》，卢玄在神䴥四年（431）被授为中书博士。又见同书《高允传》，高允在家讲学时，受业者有1千多人，后多被授为中书博士。另见《魏书·世祖纪》载：太平真君五年（444）正月，太武帝下诏曰：“自顷以来，军国多事，未宣文教，非所以整齐风俗，示轨则于天下也。今制自王公已下至于卿士，其子息皆诣太学。其百工伎巧，驺卒子息，当习其父兄所业，不听私立学校。违者师身死，主人门诛。”对于此一诏令，过去人们认为不易理解。其实，这恰好说明太武帝兴办太学，旨在通过培育贵族子弟，以维护和巩固自己的统治地位。而在另一方面，这个诏令又是人们对外族统治的不满情绪尚未消除的反映。正如他在两天前颁发的诏书所说：“愚民无识，信惑妖邪，私养师巫，挟藏谶记、阴阳、图纬、方伎之书。”因此，“不听私立学校”，实际上是要防止人们利用私学去反对政府。太武帝的这项禁令，在我国教育史上是仅见的，对当时教育事业的发展无疑是一个打击。

献文帝拓跋弘即位以后，中秘书、安南将军李訢上疏要求在郡邑立学校。他说：“臣愚欲仰依先典，于州郡治所各立学官，使士望之流，冠冕之胄，就而受业，庶必有成。其经艺通明者贡之王府。则郁郁之文，于是不坠。”（《魏书·李訢传》）献文帝准其所奏，并于天安元年（466）九月下诏“立乡学，郡置博士二人，助教二人，学生六十人。”（《魏书·显祖纪》）秘书监、太常卿高允也曾上书，亟言崇建学校以厉风俗的重要，并提出具体建议：大郡立博士2人、助教4人、学生100人，次郡和下郡递减有差，对博士和助教的人选与年龄亦有限制，“学生取郡中清望，人行修谨，堪循名教者，先进高门，次及中第”（《魏

书·高允传》）献文帝同意施行。于是，学校教育除京畿有太学之后，各地亦相继建立起州学、郡学。

孝文帝拓跋宏在位期间（471—499），经济、政治和文化诸方面的改革在顺利进行，学校教育事业得到了更大程度的发展。在迁都洛阳以前，孝文帝诏令“改中书学为国子学，建明堂辟雍，尊三老五更，又开皇子之学（或名皇宗学）。”（《魏书·儒林传序》）另见《高祖纪》载：太和十一年（487）十月，孝文帝下诏说：“孟冬十月，民闲岁隙，宜于此时导以德义。可下诸州，党里之内，推贤而长者，教其里人，父慈、子孝、兄友、弟顺、夫和、妻柔。不率长教者，具以名闻。”这条诏书过去一直被人们所忽视。就诏令本身说来，可引为注意的有两点：其一，它与太武帝在太平真君五年的诏令完全不同，与献文帝在天安元年的诏令也有差别，前者明文禁止民间私立学校，后者亦只限于州郡治所立学。孝文帝这个诏令，是要把学校教育推广至地方基层组织党里之内，教育对象亦由高门、中第推广至平民百姓，具有普及民间教育的性质。其二，这种党里教育之制与过去的私人讲学也不同，具有官方办学的性质，这在我国教育史上有着划时代的意义。诚然，这种党里教育的主要内容，是要里人学习父子兄弟夫妻之间的伦理道德，使“乡饮礼废，则长幼之序乱”的局面得到整顿改观，从而巩固地方上的封建秩序。

太和十三年（489）七月，孝文帝“立孔子庙于京师”。太和十六年（492）二月，孝文帝尊孔子为“文圣尼父”，告谥孔庙。同年四月，又“幸皇宗学，亲问博士经义。”孝文帝的这些措施和行动，对学校教育事业的发展带来好处。

孝文帝迁都洛阳（494年）以后，对教育事业仍然十分留意。太和二十年（496），孝文帝除在京师诏立国子太学外，又勅立

四门小学。侍中、祭酒刘芳上表说："夫为国家者，罔不崇儒尊道，学校为先。"他建议为四门小学扩建校址说："今太学故坊，基趾宽旷，四郊别置，相去辽阔，检督难周。计太学坊并作四门，犹为太广。以臣愚量，同处无嫌。"（《魏书·刘芳传》）孝文帝准其所奏，在太学故地扩建四门小学。孝文帝还亲临太学、小学。由于孝文帝本人雅好读书，重视教育，举凡五经之义、庄老之学，乃至史传百家无不该涉。特别是由于均田制、三长制、班禄制等多项改革的成功，以及汉化政策的继续深入，推动了经济、政治和文化的全面发展，"于是斯文郁然，比隆周汉"（《魏书·儒林传序》），学校教育出现了一个崭新的局面。

孝文帝以后的20多年间（500—528），学校教育仍持续了一个比较稳定的形势。据《魏书·世宗纪》：正始元年（504）十一月，宣武帝元恪下诏曰："古之哲王，创业垂统，安民立化，莫不崇建胶序，开训国胄，昭宣《三礼》，崇明四术，使道畅群邦，风流万宇。……可勅有司依汉魏旧章，营缮国学。"正始四年（507）六月，又诏曰："朕纂承鸿绪，君临宝历，思模圣规，述遵先志。今天平地宁，方隅无事，可勅有司准仿前式，置国子，立太学，树小学于四门。"与此同时，国子祭酒郑道昭亦上表奏告学校建置和博士、生员的情况。他说："臣自往年以来，频请学令，并置生员……。馆宇既修，生房粗构，博士见员，足可讲习。虽新令未班，请依旧权置国子学生，渐开训业，使播教有章，儒风不坠，后生睹徙义之机，学徒崇知新之益。"（《魏书·郑羲附子道昭传》）不久，由于北有敦煌民乱，南有萧梁兵寇南兖，西有秦州陇西羌叛，汾州刘龙驹亦聚众起事，宣武帝一时穷于应付边乱，无法顾及学校教育之事。延昌元年（512）四

月，宣武帝又下诏曰："迁京嵩县，年将二纪，虎闱阙唱演之音，四门绝讲诵之业，博士端然，虚禄岁祀，贵游之胄，叹同子衿，靖言念之，有兼愧慨。可严敕有司，国子学孟冬使成，太学、四门明年暮春令就。"（《魏书·世宗纪》）又见《北史·儒林传序》："时天下承平，学业大盛，故燕、齐、赵、魏之间，横经著录，不可胜数，大者千余人，小者犹数百。州举茂异，郡贡孝廉，对扬王庭，每年逾众。"可见这时的教育与考试，都出现了可喜的态势。

孝明帝元诩即位后，亦曾希图兴复学校教育。如神龟年间（518—519），"将立国学，诏以三品已上及五品清官之子以充生选"（《魏书·儒林传序》）。正光年间（520—524），先是诏命"有司可豫缮国学"，准备"释奠孔颜"，后亦有"车驾幸国子学，讲《孝经》"，以及"祠孔子，以颜渊配"等记载（均见《魏书·肃宗纪》）。但这时北魏政局很不稳定，六镇起义、杜洛周起义、鲜于修礼起义和葛荣起义等相继爆发。不久，北魏又分裂为东魏和西魏。内乱迭起，战争频繁，致使兴建的庠序多为兵燹所焚，生员弟子亦皆流离颠沛，学校教育事业亦因而陷入停顿状态。

此后北齐、北周数十年间，中原地区的学校教育渐见复兴。《北齐书·文宣纪》载：文宣帝高洋于天保元年（551）八月，"诏郡国修立黉序，广延髦俊，敦述儒风。其国子学生亦仰依旧铨补，服膺师说，研习《礼经》。往者文襄皇帝（即高澄）所运蔡邕石经五十二枚，即宜移置学馆，依次修立。"但其结果如何，史无明文，而蔡邕石经却多年未立。据《北齐书·孝昭纪》说：皇建元年（560）八月，这位"大革前弊"、"且敦学校之风"的孝昭帝高演，"又诏国子寺可各立官属，依旧置生，讲习

经典，岁时考试。其文襄帝所运石经，宜即施列于学馆。外州太学亦仰典司勤加督课。”另见《隋书·百官志》载：北齐的“国子寺，掌训教胄子。祭酒一人，亦置功曹、五官、主簿、录事员。领博士五人，助教十人，学生七十二人。太学博士十人，助教二十人，太学生二百人。四门学博士二十人，助教二十人，学生三百人。”照此说来，北齐时期的学校教育颇具规模。但《北齐书·儒林传序》却说：“而齐氏司存，或失或守，师、保、疑、丞皆赏勋旧，国子博士徒有虚名，唯国子一学，生徒数十人耳。”当时的儒师有卢景裕、权会、邢峙、刘昼、熊安生、刘轨思和马敬德等人，都能讲《周易》、《春秋》、《论语》和《孝经》等书，但他们“多自出义疏。虽曰专门，亦皆粗习”。而那些“备员既非所好，坟籍固不关怀，又多被州郡官人驱使。纵有游惰，亦不检治”。因此，“胄子以通经仕者，唯博陵崔子发、广平宋游卿而已，自外莫见其人”。

北周虽然地处西陲，而对儒学非常尊崇，故对于学校教育亦颇为重视。如《周书·李昶传》载：李昶“初谒太祖（文帝宇文泰），太祖深奇之，厚加资给，令入太学。太祖每见学生，必问才行于昶。”《周书·于翼传》说：“世宗（明帝宇文毓）雅爱文士，立麟趾学，在朝有艺业者，不限贵贱，皆预听焉。”《隋书·豆卢勣传》亦说：他在北周“明帝时，为左武伯中大夫。勣自以经业未通，请解职游露门学。帝嘉之，敕以本官就学”。明帝本人也是幼而好学，博览群书，即位后便“集公卿已下有文学者八十余人于麟趾殿，刊校经史”（《周书·明帝纪》）。以上情况表明，北周初期的统治者对学校教育是很留意的。武帝宇文邕即位后，在进行经济、军事改革的同时，对学校教育亦不遗余力。据《周书·武帝纪》：保定三年（563）四月，武帝“幸太

学，以太傅、燕国公于谨为三老而问道焉。”《周书·儒林传序》也说：“帝于是服衮冕，乘碧辂，陈文物，备礼容，清跸而临太学。”其后不久，武帝又礼请沈重和熊生等儒学大师，“是以天下慕向，文教远覃。衣儒者之服，挟先王之道，开黉舍延学徒者比肩；励从师之志，守专门之业，辞亲戚甘勤苦者成市”。天和二年（567）七月，“立露门学，置生七十二人。”（《周书·武帝纪》）另见《隋书·辛公义传》：他在周武帝天和年间，“选良家子任太学生，以勤苦著称。武帝时，召入露门学，命受道义。每月集御前令与大儒讲论，数被嗟异，时辈慕之”。建德三年（574），武帝在断佛、道二教后，又“立通道观”，目的在于弘扬“圣哲微言，先贤典训”，“以济养黎元，扶成教义”。（《周书·武帝纪》）以上是北周时学校教育的基本情况。

三、科举选士之萌芽

我国科举取士的制度始于隋朝，到唐朝时已占有统治地位。其实，这种考试制度在两晋南北朝后期已经开始出现，只不过没有形成制度化而已。

如前所述，曹魏时期的选士之制是九品官人法。这一办法到西晋时已是流弊甚多。当时的尚书左仆射刘毅就曾指出它“未见得人，而有八损”。（《晋书·刘毅传》）东晋南北朝时期，选士的标准仍然以门第出身为最重要，但对秀才和孝廉的考试已间或进行。特别是到南北朝后期，随着世家大族门阀势力的开始衰落，以及寒人地主势力的日益抬头，反映在政治要求上则是要改变九品选士之制，代之以通过考试途径去选拔人才的制度。

东晋南北朝时期，间或举行的考试科目为秀才和孝廉两科。

秀才主要对策，有时兼及经文；孝廉则主要试经。诚如《晋书·孔愉附从子坦传》载："又秀才虽以事策，亦汜问经义，苟所未学，实难闇通。"《南齐书·百官志》也说：凡祭酒、博士、助教皆"选经学为先，若其人难备，给事中以还明经者以本位领"。梁朝时期的射策（类似抽签考试）之试，主要内容也是试经。如《颜氏家训·勉学篇》说：当时的贵游子弟，"明经求第则顾人答策"。这里值得注意的是，在录取秀才或孝廉的时候，并没有明文规定要受门第的限制，而是根据对策和射策的成绩。《梁书·武帝纪》天监八年（509）五月诏曰："朕思阐治纲，每敦儒术，……其有能通一经、始末无倦者，策实之后，选可量加叙录。虽复牛监羊肆，寒品后门，并随才试吏，勿有遗隔。"《隋书·百官志》在记述萧梁时事也说："天监四年（505），置五经博士各一人。旧国子学生，限以贵贱，帝欲招来后进，五馆生皆引寒门俊才，不限人数。"由此可见，不限门第分科考举的考试办法，在东晋南朝时已经初露端倪。

北朝的情况还要更好一些。在《北史·儒林传》中，许多人的家世都不是名门望族，而是以勤学致仕的。如陈奇"少孤贫"；刘献之"少而孤贫；刘兰"家贫，无以自资，且耕且学"；孙蕙蔚"儒生寒宦"；徐遵明"幼孤，好学，年十七，随乡人毛灵和等诣山东求学"；李业兴"家世农夫"；李铉"家素贫"；刘昼"少孤贫"；张景仁"幼孤，家贫"；权会"本贫生，无僮仆"；张彫武"家世寒微"；郭遵"出自贱微"等。在考试科目方面，主要也是秀才和孝廉两科，秀才重文，孝廉重经。《周书·宣帝纪》说："州举高才博学者为秀才，郡举经明行修者为孝廉。上州上郡岁一人，下州下郡三岁一人。"又据《北齐书·马敬德传》载，马"少好儒术"，河间郡王将举他为孝廉，他却"诣州

求举秀才”。州将无意推荐，经策试后才欣然举送。他到京城后，“依秀才策问，唯得中第，乃请试经业，并十条并通。”结果，他被擢授为国子助教，再迁为国子博士。马敬德学以致仕过程中可引为注意的有两点：其一，秀才和孝廉两科的界限已经泾渭分明，它表明其时已是分科考举；其二，马敬德在州里“请试方略”，到京城“请试经业”，都得到了有关方面的同意，它说明其时已可以怀牒自试。换句话说，唐朝时期自行报名参加各科考举的办法，在南北朝时期虽然未成制度，但已经在破土萌芽了。

第九节 魏晋南北朝教育小结

与汉代情况不同，魏晋南北朝由于长期的分裂和对峙，政局不甚安定，故学校教育事业未能得到充分的发展。加之这一时期世家大族势力的膨胀，以及九品官人法选士制度的流弊，使得学校教育往往成为装饰门面的工具。但是，这一时期的教育与选士仍然有它的特点，并在历史上产生了重要影响。

就学校类型而言：第一个特点是西晋武帝时设置了国子学，它与太学同时并存，专以教养五品以上官员的子弟，成为维护高门华阀特殊权益的教育机构；第二个特点是刘宋时期设置的四学馆，打破了两汉以来儒学独占教育领域的框框，使玄学、文学和史学各有其阵地，对于学术文化的发展带来好处。除此以外，这一时期私家教育形式也与过去有所不同，有门第教育、山林讲学和寺院讲学等多种形式，使教育的范围和对象更加广泛了。

就学校课程而言：除儒家的五经和六艺以外，黄老之学、庄

老之学、太史公之学以及楚辞汉赋都成为学习的内容。另外，以释道安、慧远、竺道生等高僧为代表的禅堂讲学，也常常以儒学、玄学去进行比附连类，对中国传统文化的三教归一之说也产生了深远影响。

各少数族统治者对儒学和学校教育事业的重视，也是这一时期值得注意的倾向。它不仅加速了各少数族封建化的进程，同时对以汉族为主干的中华民族的形成和发展，也有积极的作用。

在选举方面，这一时期的变化也是很大的。曹操的唯才是举的用人方针，曹丕的九品官人法，诸葛亮的鉴别人才法，以及南北朝后期秀才、孝廉分科考举和怀牒求试诸法，对我国隋唐时期新的选士制度——科举制度的建立，也具有借鉴的意义。

第二章 玄 学

第一节 玄学形成的时代背景

一、玄学的定义

玄学是魏晋时期的主要哲学思潮，也是中国哲学的重要组成部分。关于它的定义、分期、流派、阶级属性和评价诸问题，还有待于深入研究，才能得到较为妥善的解决。

什么是玄学？直到目前为止，有所谓“玄远之学”、“三玄之学”、“本体之学”、“新道家”、“儒道合流”之争。其实，这是一个问题的不同侧面，横看成岭，竖看为峰，远近高低，自有不同。而其真正的面目，就在于一个“玄”字。

按，“玄”字一义，本出自《老子》中的“玄之又玄，众妙之门”一语，其思想核心是“道”，“道”即是“无”。当时，一些士人面对严酷的社会现实，转而重视对道家经典《老子》、《庄子》和儒家经典《易经》的研究，因而又有“《庄》、

《老》、《周易》，总谓三玄”之说。这三本渊博深奥之书，其目的是要探讨宇宙的本源，内容比较玄远，因而略称为“玄学”。

“玄学”一词，较为晚出，但在《晋书·陆云传》中已经出现。该传中谓：“初，云尝行，逗宿故人家，夜暗迷路，莫知所从。忽望草中有火光，于是趣之。至一家，便寄宿，见一年少，美风姿，共谈《老子》，辞致深远。向晓辞去，……却寻昨宿处，乃王弼冢。云本无玄学，自此谈《老》殊进。”另见《世说新语·文学》载：“何尚之为丹阳尹，更置玄学于南郊外，一时名士慕道来游”。而在《南史》卷二《宋本纪·文帝》中，亦有宋文帝“好儒雅，又令丹阳尹何尚之立玄学”的记载。这些史事表明，玄学思潮在曹魏时已经流行，而到刘宋时期已发展为儒、道（玄）、文、史等四部学之一。

二、玄学形成的社会原因和思想渊源

东汉后期，社会矛盾重重，统治阶级集团内部有两次“党锢之祸”，两大对立阶级关系中有黄巾大起义。又由于桓帝、灵帝、献帝诸帝的昏庸无能，政治十分腐败，民不聊生，怨声载道。东汉王朝被黄巾起义摧垮以后，又出现了豪强割据、军阀混战的局面，秦汉以来的中央集权的大一统国家彻底垮台了。这些严酷的社会现实，使继起的统治者不能不总结经验、教训，为封建秩序、纲常名教寻求新的理论根据。在这样的情况下，以何晏、王弼为代表的玄学思潮终于产生了。嗣后不久，在曹魏政权内部，又出现了曹魏宗室与司马氏集团之间长期仇杀的局面，不少名士都被卷入斗争漩涡之中，首倡玄学的何晏等人亦遭到杀身之祸。司马氏集团的所作所为，迫使那些不满现实而又惧祸的知

识分子，转而采取逃避现实、明哲保身的态度，悉心研究“三玄”之学，倾向于“玄虚淡泊，与道逍遥”。这些特定的历史背景，成为玄学产生、形成的肥土沃壤。

玄学作为一种意识形态，还有其思想传承渊源。春秋战国时期的道家学说，在西汉王朝建立之初，曾起过它应有的作用。只是在汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，道家学说才渐趋沉寂。然而，西汉时期的经学（主要是今文经学）经过桓谭、王充等人的批判以后，又受到东汉末年黄巾起义、豪强混战的冲击，不仅使其正宗地位发生了动摇，甚至使经学的“师守”、“家法”也开始松弛了。东汉后期盛行的清议、清谈之风，也给玄学的产生准备了土壤，于是，一些较有思想头脑的知识分子，开始抛弃儒家的说教，弘扬老庄之学，并用道家的观点去解释儒家的学说。他们为《老子》、《庄子》和《易经》作注，用道家的“无为”去取代儒家的“有为”，提出了“名教本于自然”的口号。他们认为，宇宙的本源是“无”，笃守“无为”不仅能够“恃以成德”，而且可以“恃以免身”。换句话说，生活在这样一个熙熙攘攘、纷纷扰扰的年代，只有恪守道家的逍遥，避免卷入政治斗争的漩涡，才不会落得身陷囹圄。这种企图调和儒、道，建立以无为万有根据的本体论学说，经过何晏、王弼等人的倡导，遂成为当时知识界中主要的哲学思潮。

第二节 何晏、王弼倡导“贵无论”

一、何晏、王弼生平述略

何晏（190——249），字平叔，南阳（今河南南阳县）人。

《三国志》卷九有传。他是东汉末灵帝时国舅爷大将军何进之孙，少以才秀知名，又尚曹魏公主，官至尚书，赐爵为列侯。性自喜，生活孟浪，动静粉白不去手，行步顾影。嘉平元年（249），司马懿发动高平陵事变，翦除曹氏集团势力，何晏亦遭杀害，并灭族。他“好老庄言”，“善谈易老”（《世说新语·文学》注引《魏氏春秋》）。著有《道德二论》、《无名论》和《论语集解》等书。

王弼（226——249），字辅嗣，魏国山阳（今河南修武县）人。《三国志》卷二十八《钟会传》注引有传。其父业，位至谒者仆射。他“幼而察慧，年十余好老氏，通辩能言”。官至尚书郎，与尚书何晏友善。何晏曾赞叹道：“仲尼称后生可畏，若斯人者，可以言天人之际乎！”在何晏被杀的同一年，王弼亦被免职，不久病死，年仅24。著有《老子注》、《周易注》、《周易略例》和《论语释疑》等书。另外，近人王维诚在《道藏》中发现其《老子指略》的佚文《道略论》与《释文》（见《云笈七籤》卷一引和《道藏》第九九八册中的《老子微旨例略》）。

何晏和王弼是魏晋玄学的首倡者，两人的哲学观点基本上是一致的。其中王弼更是魏晋哲学中的出类拔萃人物。

二、“贵无论”的基本内容

“贵无论”是何晏，王弼的有关宇宙本源学说的核心。何晏认为，“无”是一种超越物质的虚静的本体，它创造出具体的物质世界，因而是世界万有的根源，这是“无为而无不为”。因此，他强调说：“天地万物皆以‘无为’为本”。“无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”这段话的

意思是，“无”不但是化生万物的根本，同时也是人生哲学的指南。统治者笃守无为，就会成为有道德的正人君子；被统治者安于无为，就不会因犯上作乱而遭杀戮之灾。何晏还认为，“无”就是老庄之学中的“道”，而这个“道”，是一种“道之而无语，名之而无名，视之而无形，听之而无声”的超感觉的东西。它神通广大，“不疾而速，不行而至”，但又不可名状和难于捉摸。由此看来，何晏的宇宙本源为“无”的学说，在哲学思想上是属于客观唯心论范畴。

王弼对“无”作出了更为精致的解释。在《老子注》中，他先是解释了《老子》一书中的“玄”：“玄者，冥也，默然无有也。”然后又说：“万物皆由道而生”。那么，什么是“道”呢？他在《论语释疑》中作出了回答：“道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道，寂然无体，不可为象。”这样，通过王弼的注解，“无”、“道”、“玄”三者互为一个等式，即无＝道＝玄。在这个基础上，王弼进一步强调了“无”的效用。他在《道德经注》中说：“凡‘有’皆始于‘无’。故未形、无名之时，则为万物之始，及其有形、有名之时，则长之、育之、亭（成）之，毒（熟）之，为其母也。”这等于说，“无”的实质是“神”，是世界上一切事物的创造主了。

三、王弼的“本末”、“体用”、“一多”、“动静”观

在宇宙本源为“无”的前提下，王弼进一步确立起他的客观唯心主义理论体系，提出了“本末”、“体用”、“一多”和“动静”等一系列哲学概念。本来，这些概念在过去主要是指道德或政治而言，如《大学》中的“物有本末”、“修身为本”等便是。王弼则不然，他把这些概念运用到哲学范畴之中，明确地

提出了“以无为本”，“无”能生“有”，“以有为末”和“崇本息末”的思想，并以此建立起他的本体论哲学体系。关于“体用”问题，王弼将“以无为本”发展为“以无为体”，“以有为末”引伸为“以有为用”，并以此去解释万物的生成与效用。王弼还继承了老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙生成说，并将它发展为“一多”说。他先论证“无”就是“一”，“一”就是“无”，然后去检讨世界万物统一性与多样性。他说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无已”（《老子》四十二章注）。又说：“一，数之始，而物之极也，各是一物之生所以为主也”（《老子》三十一章注）。按照他的观点，世界万物因为有“一”作为统御，才能“繁而不乱，众而不惑”。这样，王弼把宇宙本源的“无有”关系，引伸为观察世界的“一多”关系。对于“动静”问题，王弼也从宇宙本体为“无”的基点上去进行论证。他说：“凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也”。（《老子》十六章注）。又说：“凡动息则静，静非对动者也”。“寂然至无，是其本矣”（《周易》复卦注）。他的意思是，世上的万事万物在动，而动的结果都归之为静，但静并不是因为有动才存在的，而动却是静的体现，静的本原就是虚无。于是，王弼通过“本末”、“体用”、“一多”、“动静”的关系探讨，建立起较之前代更为系统完整的“以无为本”的本体论，把唯心主义哲学大大地推进一步。

四、“贵无论”与名教的关系

在王弼的笔下，“无”与“道”完全是一回事，“无”是“道”的表现形式，“道”是宇宙本源的主体，这个主体是自然

而然地存在着的。因此，王弼又提出了“道法自然”和“物性自然”的说法，并与维护封建伦理道德的名教联系起来，喊出了“名教本于自然”的口号。在他看来，名教是“有”的表现，自然是“无”的本来状态，君主只要恪守自然无为，就可以上顺宇宙本根，下顺百姓自然之性，从而稳定封建统治秩序。同样，百姓若能笃守自然无为，不以物累形，即不去反抗作乱，就可以全性葆真，安安稳稳地生活下去。这些正是王弼哲学的出发点和归宿。换句话说，“名教本于自然”口号的本身，是道儒合一观的再现，即用道家的观点去解释儒学，把道家的自然无为与儒家的纲常名教揉合为一体。

“名教本于自然”的口号，在当时具有明显的社会政治效用。这是因为，王弼一方面仍然尊崇孔子，把孔子说成是“圣人”，但这个“圣人”已不是儒家的“圣人”，而是道家笔下的“圣人”。他说：“圣人体无，无又不可以训，故言必及有。”这句话的意思是，孔子是一个体无以应有的人，他口里虽然不讲“无”而只讲“有”，但却是按照“无”的原则去办事的；另一方面，王弼又强调要顺应自然之道，实行无为而治。他说：“夫在智则人与之讼，在力则人与之争。智不出于人，而立乎讼地，则穷矣；力不出于人，而立乎争地，则危矣”（《老子》四十九章注）他还说：“夫众不能治众，治众者至寡也”，“寡者，众之所宗也”（《周易略例·明彖》）。王弼所宣扬的忍辱退让和以寡治众的观点，显然是有利于巩固封建统治秩序的。

第三节 阮籍、嵇康思想略论

一、“竹林七贤”的组合及其分化

“竹林七贤”是魏晋政权交替之际的7个名士的合称，他们是阮籍、嵇康、山涛、向秀、王戎、刘伶和阮籍之侄阮咸。这些人在正始末年和嘉平初年，曾在山阳（今河南修武县）“作竹林之游”，故以为名。

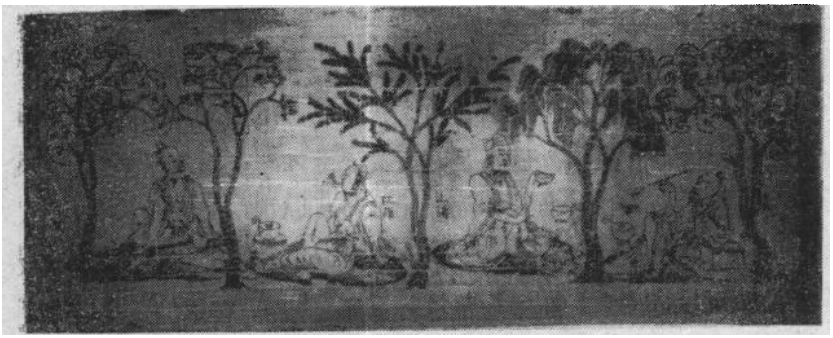


图1.高逸图（局部）。自左至右为嵇康、阮籍、山涛、王戎。（江苏南京西善桥墓室印砖壁画）

一提起“竹林七贤”，人们往往以为他们是一伙飘飘然的人物：性嗜酒，能长啸，善抚琴，好赋诗，放浪形骸，遨游于山水之间，手执麈尾，恍恍乎若神仙之化身。其实，“竹林七贤”并不都是甘于寂寞的隐逸之士，而是一些才华出众有理想抱负的人。他们的思想言行，莫不与当时的社会环境息息相关；他们的组合与分化，也和当时的政治态势紧紧相连。那么，他们是怎样组合起来的呢？原来，“竹林七贤”所处的时代，正是魏晋政权交替的乱世，表现在政治上最突出的特点是：以司马懿父子为代

表的世家大族集团，和以曹爽、曹髦为核心的豪强地主集团之间，进行着一场夺权与反夺权的激烈斗争。经过近20年的多次较量之后，司马氏集团已经取得了决定性的优势，并为后来由司马炎（司马懿之孙）篡魏建晋铺平了道路。但应该看到，司马氏虽然在政治上得到了极大的胜利，而在道义上却是一败涂地。因为在当时的历史条件下，维护正统和名教是封建道德最重要的标准，推崇无为也只是以“名教本于自然”的面目出现。“高平陵”事变的发生，不仅曹氏集团受到了一次严重的挫折，何晏、王凌、王广、夏侯玄、李丰、邓飏等人被杀，就是与曹氏集团并无密切关系的名士亦多被枉遭牵连，“同日杀戮，名士减半”。司马懿父子的做法，使那些从小深受封建礼教熏陶又颇有理想的知识分子为之侧目。他们既不肯违背自己的心愿去投靠或依附司马氏集团，又担心公开反对司马氏父子会带来灾难。于是，在严酷的客观现实面前，“高人乐遗世，学者习虚玄”（吕南公《灌园集》卷二《揭真君殿》诗），表面上漠不关心政治，终日里纵酒谈玄，从庄老之学中去寻求慰籍，以放诞生活去消除烦愁。阮籍、嵇康等人的竹林之游，就是在这样的社会环境下组合起来的。

应该指出，“竹林七贤”的政治态度和思想倾向并不是完全统一的，共同活动的时间也不太长。他们既没有共同的政治目标，也缺乏明确的信仰。他们祖述老庄，只是因为老子的道家学说能为他们清静无为的处世哲学提供借口，庄子的适意逍遥可以解脱或减除他们思想上的不安与痛苦。他们提出要“越名教而任自然”，只是由于司马氏集团践踏了封建礼教的庄严，因而在言行上诋毁名教，生活上荒诞不经。在他们的心目中，并不是真正要破坏封建道德，而只是不满于司马氏集团的所作所为。鲁迅

曾就这个问题发表了很好的见解，说："例如嵇、阮的罪名，一向说他们毁坏礼教，但据我个人的意见，这判断是错的。魏晋时代……表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教。……他们倒是迂夫子，将礼教当作宝贝看待的"（《鲁迅魏晋风度及文章与药及酒的关系》）。

正由于"竹林七贤"的内心深处仍然在推崇名教，他们之间也缺乏某种政治纲领和行动安排，因而在司马氏集团的威胁与利诱之下。随着时间的推移，"竹林七贤"便逐渐在瓦解分化。其中如嵇康，因坚决拒绝与司马氏合作而遭杀害；如阮籍，因终日耿耿于怀亦于嵇康被害的次年病死。活着的5个人，在西晋王朝建立以后仍然为司马氏所用：山涛除尚书仆射，加侍中，领吏部，最后官至司徒，可谓位极人臣；王戎为荆州刺史，转太子太傅、中书令，加光禄大夫，迁尚书左仆射、司徒，也是位列三司；向秀为散骑侍郎，转黄门侍郎、散骑常侍；刘伶官至建威将军；阮咸出补始平太守。

说到这里，便出现一个如何认识"竹林七贤"的问题。总的说来，他们尊奉老庄哲学，崇尚自然，强调适情任性，可视为是玄学中人。但在竹林之游以后，他们的思想又发生了不同的变化。阮籍、嵇康留待后论。其余5人在出仕西晋政权后，又约略可分为三种类型：

第一种类型：放荡纵欲、玩世不恭的颓废派。阮咸、刘伶属于其类。据《晋书·阮咸传》说，这位"妙解音律，善弹琵琶"的散骑侍郎，"虽处世不交人事，惟共亲知弦歌酣宴而已"。为了表示自己的放达，他以大盆盛酒，喝酒时不用杯觞斟酌。更有甚者，"时有群豕来饮其酒，咸直接去其上①，便共饮之"。

① 《册府元龟》八五五作"直接其上"，疑是。

这种举动，实在是无可称道、人所共耻的事，连他的叔叔阮籍也曾因为其过于荒诞而不赞成。至若刘伶，《晋书》本传说他“常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锸而随之，谓曰：‘死便埋我’”。他著《酒德颂》，称赞“兀然而醉，豁尔而醒”和“静听不闻雷霆之声，熟视不睹泰山之形”的大人先生。又见《世说新语·放诞篇》，他终日裸体喝酒，客人来了，也不隐避，还笑着说：我以天地为屋，以屋为衣，“诸君为何入我裈！”伤风败俗到如此地步的人，当然不会有什么政绩可言。

第二种类型：虚食俸禄或追名逐利的利己派。向秀、王戎基本上属于这一类型。据《晋书·向秀传》载，他雅好老庄之学，曾为《庄子》作注，“发明奇趣，振起玄风”。他虽官至散骑常侍，但“在朝不任职，容迹而已”。他写的《思旧赋》，对嵇康、吕安被杀一事耿耿于怀，但又不敢得罪司马氏集团，赋只写了一百多字，几乎是刚开头，就煞了尾，表现出当时一部分士人的彷徨和苦恼。王戎的思想变化更大。他虽比阮籍小20岁，但善发谈端，不修威仪，深受阮籍赏识。他父亲王浑卒于凉州刺史任上，故吏赙赠钱数百万，他辞而不受，由是显名。然而，当他出仕西晋王朝以后，却成了一个贪婪成癖的人。在他出任荆州刺史期间，开始让僚属为自己修建园亭住宅。晋惠帝司马衷时，他“苟媚取容”，与专横跋扈的贾皇后和郭彰结为姻戚，终于官至司徒。再看看他的家产，“园田水碓，周遍天下”，而他仍然“积实聚钱，不知纪极，每自执牙筹，昼夜算计，恒若不足”。他闺女回娘家时不还钱，他“色不悦”，还清债务“然后乃欢”。他侄子结婚时向他借了一件单衣，婚后马上派人去索取。家中有好李，妨别人得种，卖李前先将李核钻破。他“虽位总鼎司，而委事僚寀。间乘小马，从便门而出游，见者不知其三公也”（《晋

书·王戎传》）。

第三种类型：积极致世、不慕荣利的务实派。山涛便是这个类型的人。据《晋书》本传说，他“性好《庄》《老》，每隐身自晦”，后与嵇康、阮籍等同为竹林之交。他在出任冀州刺史期间，“甄拔隐屈，搜访贤才”，“人怀慕尚，风俗颇革”。在迁为尚书仆射典掌吏部以后，他能够抵制当时贿赂请托之风，对于“贪浊而赂遗公聊，以求虚誉”的陈郡袁毅（曾为鬲令）送来的100斤丝的礼物，做到了“积年尘埃，印封如初”。即使在他年已70多岁上疏告退的时候，还与卢钦共同劝谏晋武帝，提出全国一统后仍然“不宜去州郡武备”的正确主张。他虽然官至司徒，摄居相位，仍然过着贫士般的生活，“贞慎俭约，虽爵同千乘，而无嫔媵”。对于朝廷给他的薪俸，他“散之亲故”，以至在他死后，只有“旧茅屋十间，子孙不相容”。山涛之所以被誉为“年耆德茂，朝之硕老”，绝不是偶然的。

以上是“竹林七贤”组合分化的大概情形，它像一面镜子，反映着西晋王朝建立前后的社会政治和哲学思潮。而阮籍和嵇康的思想，则更具有代表性，对玄学发展的影响也更大。

二、阮籍的政治哲学思想

阮籍（210—263），字嗣宗，陈留尉氏（今河南尉氏县）人。《晋书》卷四十九有传。他官至散骑常侍，转步兵校尉，故世称阮步兵。他是一位诗人，又是一位思想家，一生著述宏丰。《乐论》、《通易论》、《通老论》、《达庄论》和《大人先生传》，是他在哲学、政治思想方面的主要著作。

阮籍的思想大致可分为3个不同阶段：

其一，早期志尚诗书，崇尚儒学。

大约在他30岁以前（即正始以前），他“本有济世意”，所著《乐论》就很能反映出他的政治思想和哲学观点。在《乐论》里，他赞颂礼乐的教化作用，强调要维护封建等级制度和封建道德规范。他说：“尊卑有分，上下有等，谓之礼；人安其生，情意无哀，谓之乐。”又说：“礼逾其制，则尊卑乖；乐失其序，则亲疏乱。礼定其象，乐平其心，礼治其外，乐化其内，礼乐正而天下平。”换句话说，他十分推崇儒家学说，把礼正乐平看成是“固上下之位，定性命之真”的表征，是“四海同其欢，九州一其节”的反映。为此，他对魏明帝时期的弊政深表不满，指出如果统治者一味追求“纵耳目之观，崇曲房之嬉”，致使“天下苦其殃，百姓伤其毒”，那就是“诚以悲为乐，则天下何乐之有”？这种思想是有积极意义的。

其二，中期推崇老庄之学，主张名教与自然结合。

大约在他40岁前后（即高平陵事件前后），在玄学思潮的影响下，他已转而用道家思想去解释儒学，主张名教本之于自然。《通老论》和《通易论》可视为这一时期的作品。在《通老论》中，他强调要因循自然，说：“圣人明于天人之理，达于自然之分，通于治化之本，审于大慎之训。故君臣垂拱，完太素之朴；百姓熙怡，保性命之和。”这里讲的“天人之理”，实际上就是名教与自然的结合。在《通易论》中，阮籍对名教与自然的关系作了进一步发挥，认为“《易》顺天地，序万物，方圆有正体，四时有常位，事业有所丽，鸟兽有所萃，故万物莫一也。”这种因循自然的哲学观点，表现在政治思想上便主张无为而治。他说：“是故圣人以建天下之位，定尊卑之制，序阴阳之道，别刚柔之节，保之者身安，失之者身危。”为此，他希望为人君者，“在上不凌乎下”；为百姓者，“处卑而不犯乎贵”。这样，就会出

现安定太平的局面。

需要说明的是，阮籍心目中的“自然”，已与何晏、王弼的主张有所不同。在他看来，自然是广袤无边的宇宙，它不仅能够派生万物，而且是有规律的。他在《通易论》中指出：“天地合其德，日月顺其光，自然一体，万物经其常。”这些见解，都比何晏、王弼前进了一大步。

其三，后期倡导“无君”说，在行动上诋毁礼教。

正始十年（249）发生的“高平陵事件”，使阮籍的思想发生了更大变化。《晋书》本传说：“属魏晋之际，天下多故，名士少有全者，籍由是不与世事，遂酣饮为常。”本传还说，阮籍的《大人先生传》，是在游访苏门山隐士孙登后写成的。孙登是司马昭执掌曹魏实权时退隐的，故该文的写作时间不会早于正元二年（255）。而《达应论》的思想倾向与《大人先生传》基本相同。因此，这两篇文章是属于阮籍后期的作品。

在《达庄论》中，他不再强调“定尊卑之制”的那种名教思想，而是在“天地生于自然，万物生于大地”的基础上，提出了“万物将自化”的学说。换句话说，他否认有主宰天地万物的神。他还认为，那些“诵乎六经之教，习乎吾儒之迹”的人是伪君子，是“出媚君上，入欺父兄”岌岌于名利富贵的可怜虫。在《大人先生传》中，他进一步讽刺那些礼法之士，不过是“饥则啮人”的钻进裤裆里的虱子。他说：

> 世人所谓君子，惟法是修，唯礼是克。手执圭璧，足履绳墨。行欲为目前检，言欲为无穷则。少称乡党，长闻邻国。上欲图三公，下不失九州牧。独不见群虱之处裈中，逃乎深缝，匿乎坏絮，自以为吉宅也。行不敢离缝际，动不敢出裈裆，自以为得绳墨也。然炎丘火

流，焦邑灭都，群虱处于裈中而不能出也。君子之处域内，何异夫虱之处裈中乎！

阮籍还大胆地抨击当时的统治者，说："今汝造音以乱声，作色以诡形，外易其貌，内隐其形，怀欲以求多，诈伪以要名。"又说："汝君子之礼法，诚天下助残贼，乱危死亡之术耳"。在鄙弃虚伪的礼教前提下，他主张建立一个"无君"的社会，他的论点是："君立而虐兴，臣设而贼生"；"盖无君而庶物定，无臣而万物理"。他认为，"夫无贵则贱者不怨，无富则贫者不争"，没有贫贱富贵，没有君臣礼法，才是一个理想的"至德之世"。

阮籍这种无君无臣无富无贵的思想，实际上是在反对司马氏集团，反对虚伪的礼教。他看不惯司马懿、司马师、司马昭父子的伎俩和行径，但又不敢公开去反对他们，因而在生活行为上故意违礼背俗，纵酒佯狂。如当司马昭替儿子司马炎（即晋武帝）向阮籍家求婚时，"籍醉六十日，不得言而止"，用长醉不醒的办法拒绝与司马氏联姻。他本来"性至孝"，但当他听到母亲死去的消息时，仍然"与人围棋"，并且还要"留与决赌，既而饮酒二斗，举声一号，因又吐血数升"。对于前来吊唁的礼俗之士，他不接待，"以白眼对之"。反过来，当和他有共同见解的嵇康"赍酒挟琴"来到他家吊唁时，"籍大悦，乃见青眼"。这个会翻青白眼的阮籍，正是用眼睛去表示他的爱憎。在《晋书》本传中，还有一些诋毁礼俗的例子，如："邻家少妇有美色，当垆沽酒。籍尝诣饮，醉，便卧其侧。籍既不自嫌，其夫察之，亦不疑也。"又，"兵家女有才色，未嫁而死。籍不识其父兄，径往哭之，尽哀而还。"类似这些反常的举动，可以说是冲破封建礼法的大胆行为，而其实质却是反对司马氏集团宣扬的虚伪的名教。

总的说来，阮籍的哲学观点和政治思想，较之何晏、王弼的“贵无论”前进了一大步。他的无君臣、无贵贱、无贫富的主张，反映出他对当时社会现实的认识，以及对理想社会的向往。这是他的思想的可贵之处。但是，由于时代和阶级的局限，他不可能找到解决社会矛盾的真正办法。于是，他在哲学思想上遁入了庄子的相对论中去，认为“殇子为寿，彭祖为夭；秋毫为大，太山为小。故生死为一贯，是非为一条也”（《达庄论》）；在对社会和人生方面，“口不臧否人物”，发出了“人不可以为俦，不若于木石为邻”的哀叹，幻想自己能够飘摇于天地之外，远离尘世，做一个遨游太空的“至人”和“神仙”。这是阮籍本人的悲剧，也是时代的悲剧。

三、嵇康的政治哲学思想

嵇康（223—262），字叔夜，谯国铚（今安徽宿县西南）人。《晋书》卷四十九有传。他博览无不该通，长好老庄之学，与魏宗室婚，拜中散大夫，世称嵇中散。因拒绝与司马氏合作，后为司马昭所杀。他是一位文学家、音乐家，又是一位思想家，其学术思想著作有《太师箴》、《养生论》、《难张辽叔自然好学论》、《释私论》和《声无哀乐论》等。

嵇康的哲学观点和政治思想，略而言之，可归纳为以下3个方面：

其一，提出“越名教而任自然”，主张建立一个“至德之世”。

与何晏、王弼的“贵无论”不同，嵇康认为名教与自然是两个相互对立的概念，名教并不出于自然。他在《难自然好学论》中说：“六经以抑引为主，人性以从欲为欢，抑引得违其愿，从

欲则得自然；然则自然之得，不由抑引之六经；全性之体，不须犯情之礼律。故仁义务于理伪，非养真之要术，廉耻生于争夺，非自然之所出也。”在这个基点上，他对于当时社会上虚伪和欺诈现象很不满意，并写出《太师箴》一文加以揭露。他说：“季世凌迟，继体承资，凭尊恃势，不友不师，宰割天下，以奉其私。故君位益侈，臣路生心，竭智谋国，不吝灰沉。赏罚虽存，莫劝莫禁。若乃骄盈肆志，阻兵擅权，矜威纵虐，祸蒙丘山，刑本惩暴，今以胁贤。昔为天下，今为一身，下疾其上，君猜其臣，丧乱弘多，国乃陨颠。”嵇康的这些话，显然是在攻击司马氏，指斥他们口头上要推行“仁义”和“廉让”，而事实上却是为了篡夺曹魏政权。正是由于当权者践踏了名教的尊严，因而愤激地宣称自己要“非汤武而薄周孔”（《与山巨源绝交书》）。也是在这样的前提下，他第一次喊出了要“越名教而任自然”的口号。他表示，自己要效法老子、庄子，不必斤斤计较名利得失，只求自在和逍遥。他安慰自己，认为“夫气静神虚者，心不存于矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情”（《释私论》）。嵇康的“越名教而任自然”的口号，对于揭露和批判当时社会上存在着的恶浊现象是有积极意义的。

嵇康在谴责当时的社会现实的同时，描绘出一个理想社会的蓝图。他在《难自然好学论》中说：“昔鸿荒之世，大朴未亏，君无文于上，民无竞于下，物全理顺，莫不自得。饱则安寝，饥则求食，怡然鼓腹，不知为至德之世也。”在《答难养生论》中，他重申道：作为一国的君主，应该是“穆然以无事为业，坦尔以天下为公。虽居君位，飨万国，恬若素士接宾客也。虽建龙旗，服华衮，忽若布衣之在身。”如果君主（即圣人）能做到

“不得已而临天下”，“与天下同于自得”，不做那种“岂劝百姓之尊已，割天下以自私”的事。那么，一个“大朴未亏”的“至德之世”就会到来。

这里，有两个问题值得注意：一是过去有些人认为，嵇康向往的是褪了色的原始社会，是复古论者。其实，这个理想社会是孔子的大同之世思想影响下的产品，同时又具有道家思想的成分。他心目中的社会政治，只是要建立一个“君臣相忘于上，蒸民家足于下”的太平世界，应该给予肯定。另一个问题是，他虽然也说过“以讽诵为鬼语，以六经为芜秽，以仁义为臭腐”等诋毁儒家礼教的话，并强调要“越名教而任自然”，但我们也不能因此把他说成是儒家礼教的叛逆者。实际上，嵇康对于汤武周孔等儒家代表还是很推崇的。如在《管蔡论》一文中，他称周文王、武王和周公为“三圣”；在《释私论》一文中，他赞扬商汤王治国功绩是“世济而名显”，“周旦不顾嫌而隐行，故假摄而化隆”。这就是说，嵇康一面宣称自己要效法老庄，说“老子、庄周吾之师也”，一面又在崇奉儒家学说，但并不迷信于儒家的名教。在他的思想深处，还是要恪守儒家的真正的名教。老庄思想只是现实斗争需要的一种补充。对此，鲁迅曾有过精辟的论述。他说：“因为魏晋时所谓崇奉礼教，是用以自利，……于是老实人以为如此利用，亵赎了礼教，不平之极，无计可施，激而变成不谈礼教，不信礼教，甚至于反对礼教”（《鲁迅全集》第3卷，第391—392页）。

嵇康的思想是比较复杂的，他所描绘的理想社会蓝图，正是他那亦儒亦道、儒道协调融为一炉思想的反映。

其二，提出宇宙本源为元气和形神相即的观点。

在哲学思想方面，嵇康继承了一元论的唯物主义自然观。他

认为，世界的本源是元气，天地万物都是禀受元气而生，是阴阳二气矛盾运动变化所致。在《明胆论》一文中，他明确地提出了“夫元气陶铄，众生禀焉”的主张。在《太师箴》一文中，他进一步解释为：“浩浩太素，阳曜阴凝，二仪陶化，人伦肇兴。”“太素”是指构成宇宙的物质；“二仪”是指天地。嵇康的这种认识和主张，不仅与何晏、王弼的“贵无论”完全对立，甚至与老子的“有生于无”也有着根本的不同。反之，他的主张却与汉时王充的唯物论极其相似。王充的“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生矣”（《论衡·自然篇》）的观点，正是把“气”看成是天地万物的原始物质基础的。因此，嵇康的“元气”说，是一种朴素的唯物主义自然观。

嵇康在哲学思想上的另一个主张，是明确地提出了形神相即的观点，指出精神与形体之间有着互相依存的关系。嵇康的这一观点，突出地表现在《养生论》一文中。他说：“形恃神以立，神须形以存”，“精神之与形骸，犹国之有君也。神躁于中，而形丧于外”。他从长生久视的思想出发，指出人们如果“惟五谷是嗜，声色是耽，目惑玄黄，耳务淫哇。滋味煎其腑藏，醴醪鬻其肠胃，香芳腐其骨髓，喜怒悖其正气，思虑销其精神，哀乐殃其平粹”，那么，“身非木石，其能久乎？”为此，他主张“修性以保神，安心以全身。爱憎不栖于情，忧喜不留于意。泊然无感，而体气和平。又呼吸吐纳，服食养身，使形神相亲，表里俱济”。通过修养心性、体育锻炼和药石治疗，使之祛病延年。这些认识，在今天仍有一定的积极意义。

但是，嵇康的唯物主义思想是不彻底的。他既反对儒家的天命论，对“万事万物，无非相命”的思想表示否定，但又认为“神祇遐远，吉凶难期”，“吾怯于武断，进不敢定吉凶于卜

相，退不敢谓家无吉凶也”（《难宅无吉凶摄生论》）。这样，他在批判神秘主义的同时，却又陷入了难于自拔的境地。在形神关系问题上，形神相即的思想，与主张精神可以离开人的形体而独立存在的唯心主义观点比较起来，显然有很大的进步。可是，他不仅没有能够肯定形神关系上王充所说的“精神依倚形体”这一重要的哲学命题，而且过份地强调了精神对于形体的作用，认为只要导养得理，便可以与王乔、羡门等古仙人比寿，“上获千余岁，下可数百年”。这些明显的缺点，使得他的哲学思想还掺杂着许多唯心主义的杂质。

其三，首次探索心、声关系，主张声无哀乐。

嵇康是一个出色的音乐家，他能作曲，又精于弹琴。他在临死前曾奏过的《广陵散》古曲，久已失传，今已被人整理译出，成为现存的古代乐曲之一。在音乐理论上，他有许多独到的见解，《声无哀乐论》这篇文章，就是我国音乐美学史上最有价值的作品。

《声无哀乐论》涉及的问题十分广泛，有音乐的客观规律问题，音乐主题问题，音乐效果问题，音乐演奏问题，音乐与乐器的关系问题等。他认为，音乐本身有其自身的规律，和主观感情的哀乐无关，不能混为一谈。他说：“心之与声，明为二物”；“声音自当以善恶为主，则无关于哀乐；哀乐自当以感情而发，则无系于声音。”又说：“躁静者，声之功也；哀乐者，情之主也。不可见声有躁静之应，因谓哀乐皆由声音也。”在文章里，他还举例说，人们同在一处听琴，但反应各不相同，有人“忻然而欢”，有人“惨尔而泣”，以此表明音声与哀乐是两个不同的概念。这种见解，在我国音乐理论发展史上占有重要的地位。

另外，在《声无哀乐论》一文中，他敢于反对过去所谓“郑声淫”的传统见解，认为“若夫郑声，是音声之至妙”，攻击了

音乐只能为封建统治阶级所谓的“治乱”服务的谬说。对于那些利用声音以宣传迷信的做法，如“葛卢闻牛鸣，知其三子为牺；师旷吹律，知南风不竞，楚师必败”等，嵇康也认为是“俗儒妄记”，是荒诞无稽之谈。这些都具有积极的意义。诚然，嵇康片面地强调心与声在概念上区别，认为主观感情只出自内心，否认声音对主观感情的影响，这却又是形而上学的唯心主义观点。

《声无哀乐论》是我国最早的一篇音乐理论著作，也是晋代玄学家们清谈时的三大题目之一（另外两个题目：一是养生论，亦由嵇康发端；一是欧阳建的言尽意论）。与《声无哀乐论》相关的《琴赋》，也表现了作者同样的音乐思想，这里不再赘述。另见第十章第一节。

以上是嵇康在哲学、政治方面的基本思想。嵇康是魏晋之际的一位卓越的思想家，他对当时社会上不合理的现象进行了猛烈的抨击。对于司马氏集团，他坚决地采取了不合作的态度。因为讨厌污浊社会，他弹琴长啸，托言学仙，想借养生来逃避迫害。然而，由于他是魏宗室的女婿，对钟会等人又是嫉恶如仇，因而还不到42岁便被马司昭杀害。临刑前，有3千多太学生为他请愿。既为群众所爱，也就正是司马氏集团必须加以戕害的了。

鲁迅对于嵇康的为人是很赞佩的，他曾用去很多时间精心校订了嵇康的作品，并整编成《嵇康集》。

第四节 郭象、裴頠的思想

一、西晋后期玄学的发展及其流派

自从何晏、王弼倡导“贵无”之说以后，经过阮籍、嵇康等

人的继承与发展。玄学已经成为士大夫中间至为流行的一种哲学思潮。然而，对于宇宙本源的探索，即使是在何晏、王弼之间也是有差异的。就哲学思辨性的深刻程度而言，何晏的“贵无”理论是从有、无的横向比较中得出的，王弼的“贵无”理论是由物质世界——“有”开始，经过一番思辨纵向地建立起来的。对于“名教”与“自然”关系的认识，虽然阮籍与嵇康都崇尚“无为”，主张“越名教而任自然，但在具体做法上也各自不同。其他“竹林七贤”中人，在这个问题上表现出更大的差异。这就是说，随着时间的流逝和社会现实的需要，玄学家们对“有”“无”关系的认识和理解问题上，也在不断地发生变化。

西晋后期，是一个政局极不稳定、社会十分动乱的历史时期。在晋武帝司马炎死后不到一年，宫廷内部便发生了“贾后之乱”。以此为契机，又很快转变为长达16年之久的“八王之乱”。随后又出现了加速西晋王朝覆亡的“永嘉之乱”。残酷的社会现实，对于玄学的流变带来了深刻的影响。被誉为西晋后期玄谈领袖的王衍，对于何晏、王弼倡导的“贵无”之说便曲解为“虚无”。据《晋书》卷四十三本传说：“衍既有盛才美貌，明悟若神，常自比子贡。兼声名籍甚，倾动当世。妙善玄言，唯谈《老》《庄》为事，每捉玉柄麈尾，与手同色。义理有所不安，随即改更，世号‘口中雌黄’。……累居显职，后进之士，莫不景慕放效。选举登朝，皆以为称首。矜高浮诞，遂成风俗焉”。然而，这位“祖尚浮虚”、“唯雅咏玄虚而已”的王衍，只是根据王弼的立论，做到“口不论世事”、“口未尝言钱”和“未尝语利”，对于王弼通过思辨而建立的“贵无”说并没有把握好。因为，王弼的“贵无”是无条件的“无”，王衍的“贵无”却成了子虚乌有的“虚无”。从哲学思辨性这点看来，王衍是大大地落

后于王弼、何晏二人。

与王衍同为玄谈领袖的乐广，对“有”“无”的理解则又别有情趣。《晋书》卷四十三本传载，他“善清言”，“所在为政，无当时功誉，然每去职，遗爱为人所思”。换句话说，他虽然崇尚无为，但并不偏于名教。当时如王澄、胡毋辅之等人，“任放为达，或至裸体者”，他对此并不苟同，而是笑着说：“名教内自有乐地，何必乃尔”。

另外一些人则完全鄙弃名教，主张极端的放纵任性。他们祖述阮籍的嗜酒长啸，“而慕学之”，却又“不量其才”，成了玄学中的“颓废派”。见于史籍的贵游子弟如阮瞻、王澄、谢鲲、胡毋辅之等人，皆祖述于籍，谓得大道之本，故去巾帻，脱衣服，露丑恶，同禽兽，甚者名之为通，次者名之为达也”。如被称为“八达”之一的谢鲲，《晋书》卷四十九本传说他“好《老》《易》”，“恬以荣辱”。他家中虽有妻室，却千方百计地挑引邻家高氏女。当“女投梭，折其两齿”后，还厚颜无耻地说：“犹不废我啸歌”。又如毕卓，也是“八达”之一，他官至吏部郎，却常常因饮酒而不任职，还不顾体面地跑到邻居家里去偷酒喝，结果被人捉住。他说：“右手持酒杯，左手持蟹螯，拍浮酒船中，便足了一生矣”（《晋书》卷四十九本传）。当时一些贵游子弟，生活更是放荡不拘，他们“或濯足于稠众，或溲便于人前，或停客而独食，或行酒而止所亲”（《抱朴子·刺骄篇》）。更有甚者，他们呼兄唤弟，为狗为驴，“相与为散发倮身之饮，对弄婢妾”（《晋书》卷二十七《五行志》）。这些人大抵皆无学术，但却自命为旷达不俗，颇有玩世不恭的态度。因此，这些人是玄学流派中的渣滓，绝不能与王弼、阮籍等人同日而语。

在西晋后期玄学的发展过程中，值得重视的人物是郭象和裴頠。其他如欧阳建、鲍敬言等人，也应予以注意。

二、郭象《庄子注》及其“独化论”

郭象（252—312），字子玄，籍贯不详，《晋书》卷五十有传。他官至黄门侍郎，东海王越太傅府主簿。好《老子》《庄子》，能清言。太尉王衍常常称赞地说：“听象语，如悬河泻水，注而不竭。”著作有《论语体略》，现已亡佚，其文散见于梁皇侃的《论语义疏》中，马国翰《玉函山房辑佚书》中有辑本。另有《庄子注》，是他的代表作。

据本传说，郭象为人行薄，将向秀的《庄子注》“窃以为己有，乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已”。这就是现在通行的《庄子注》定本。事实究竟怎样？《庄子注》作者应该是谁？直至现在还是一个悬案。目前约略有3种说法：第一种意见认为《庄子注》作者应是向秀，侯外庐是这一说法的代表（《向秀与郭象的庄注疑案与庄注隐解》，见侯著《中国思想通史》第3卷，第208页）；第二种意见认为作者应为向秀、郭象，赞成此说的有范文澜、任继愈、汤用彤、冯友兰等人（参见范著《中国通史简编》、任著《中国哲学史》、汤著《魏晋玄学论稿》和冯著《中国哲学史》）；第三种意见则认为作者应为郭象。如唐长孺说：“在崇有这一点上，只能说是郭象的主张”（《魏晋玄学之形成及其发展》，见《魏晋南北朝史论丛》第334页）。又如余敦康也说：“尽管郭象在个别的问题上吸收了向秀注的成果，但是贯穿于《庄子注》全书的独化论的思想体系，却是郭象个人的发明创造”（《中国古代著名哲学家评传》第262页）。看来，唐长孺、余敦康等人的意见更有独到之处，这也是哲学史研究中的新成果。

郭象的哲学思想，在《庄子注》中得到了充分的反映。但就目前研究的结果而言，学术界对郭象的哲学思想仍持有3种或更多的不同意见：一曰崇有的唯物主义，二曰“独化”、“玄冥”的唯心主义，三曰自生的多元论等。按照哲学的最基本原则——物质与精神谁为第一性而言，郭象的哲学思想应属于唯物主义哲学范畴。在《齐物论》注中，他对王弼的“道”（形名学上称为“无”）说表示了相反的意见。他说：

> 无既无矣，则不能生有，有之未生，又不能为生，然则生生者谁哉？块然而自生耳！自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。

又说：

> 而或者谓天籁役物使从己也，夫天且不能自有，况能有物哉？故天也者，万物之总名也。莫适为天，谁主役物乎？故物各自生，而无所出焉。此天道也。

在这里，郭象指出无不能生有和物各自生，这就否定了王弼、何晏等人主张“无”能生化万物的观点。对于“天”，郭象也认为是万物的总称，从而肯定了物质世界的实在性。另外，郭象认为构成万物的基本要素是“气”。他在《知北游》注中说：“今气聚而生，汝不能禁也；气散而死，汝不能止也”。在《寓言》注中，他又指出万物“虽变化相代，原其气则一”。承认世界万物由“气”构成，就是对所谓有造物主的否定。这些观点表明，郭象的哲学思想是朴素的唯物主义思想。

在郭象哲学中，最富于特色的是他的“独化”说。他反对“无”能生“有”，反对有造物主，那么，万物究竟是怎样生成的呢？他解释说：“物自生耳”（《在宥》注），“物各自造”（《齐物论》注），“忽然而自尔”（《知北游》注）。这个

“自生”、“自造”、“自尔”，是说万物都是自然而然地各自生成的。关于人的生成，庄子曾说过“人之生也，固若是其芒乎”？而郭象作注说：“凡此上事，皆不知其所以然而然，故曰芒也”（《齐物论》注）。他还说：“身者，非汝所能有也”，“块然而自有”（《列子·天瑞篇》张湛注引郭象语）。这是说，你的身体也是自然地生成的，不是属于你所有的。为什么呢？郭象认为，如果身体是属你所有，“则美恶生死，当制之由汝”，即你自己能支配或生或死，或美或恶。但是，人在实际上是不能支配自己的，理由是人的形体是由“气”所决定的，“气聚而生”、“气散而死”。因此，“汝不能禁”，“汝不能止”。

据此，可知郭象的“独化”说是属于“自生”的内因论，也是“气”一元论。这个反对他生、反对造物主的论点，是他全部哲学的一条主线，也是他的哲学思想的积极意义所在。但是，他把“独化”的过程解释为“不知其所以然而然”，即所谓“独化于玄冥（即自然）之境”，从而割断了事物之间的因果关系，过分强调每个现象都是孤立的存在，没有任何联系。这样，内因论的终极必然导致无因论，独化说的实质也必然否认事物的外因，从而陷入于形而上学的泥潭中去。

郭象的哲学思想，归根到底是为封建统治服务的政治哲学。首先，他在万物各自“独化”的前提下，抹煞了万物之间的差别。他认为，如果从形状上看，大山比秋毫要大得多，但从物的本性而言，则形大未必有余，形小不为不足，关键在于万物是各足其性的。如果万物在主观上能够自得其乐，那么，客观上的大小就是无所谓的了。因此，他强调指出：“无小无大，无寿无夭，是以蟪蛄不羡大椿，而欣然自得；斥鴳不责天池，而荣愿以

足“（《齐物论》注）；其次，他在否认万物之间有差别的基础上，强调人们要各安其分，才能做到适性逍遥。他在《齐物论》注中说：“若皆私之，则老过其分，上下相冒而莫为臣妾矣。臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣、上下、手足、外内乃天理自然，岂直人之所为哉！”又说：“夫时之所贤者为君，才不应世者为臣，若天之自高，地之自卑，首自在上，足自居下，岂有逆哉。虽无错于当而必自当也。”这两段话的大意是，上下、贵贱、君臣、妻妾是各有定分的，不要以小羡大，以贱羡贵，只有安分守己，不能志过其分。很明显，这完全是要维护和巩固现存封建统治秩序的理论。

三、裴頠《崇有论》

裴頠（267—300），字逸民，河东闻喜（今山西闻喜县）人。《晋书》卷三十五有传。他博学稽古，善谈名理，时人谓其为言谈之林薮。他在晋惠帝时官至尚书左仆射，为人高洁，颇有时望，不阿附贾后。后被赵王伦所杀，年仅34岁。主要著作为《崇有论》。

据《晋书》本传载：“頠深患时俗放荡，不尊儒术，何晏、阮籍素有高名于世，口谈浮虚，不遵礼法，尸禄耽宠，仕不事事；至王衍之徒，声誉太盛，位高势重，不以物务自婴，遂相放效，风教陵迟，乃著崇有之论以释其蔽”。照此，裴頠作《崇有论》（文载《晋书》本传）在于反对王弼等人的“贵无”之说，主张维护儒家的名教。

在《崇有论》中，裴頠开宗明义反对王弼、何晏等人倡导的“贵无”之说。他认为：“夫总混群本，宗极之道也。方以族异，庶类之品也。形象著分，有生之体也。化感错综，理迹之原

也”。意思是说，宇宙间最高的境界是“道”，“道”的本身乃是万物的综合。各个不同事物的品类和形象，是本来就有的。它的错综复杂的变化，也是有一定规则的。在他看来，绝对的“无”是不可能生出任何东西来的，万物的产生和存在，是自生自长出来的。他说：“夫至无者无以能生，故始生者自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣。生以有为己分，则虚无是有之所谓遗者也。”既然自生的本体是“有”，“有”才能哺育万物，那么，所谓“无”这个概念，只是在没有了“有”以后的“遗者”，是不能与“有”相提并论的。

为了进一步阐明“自生而必体有”的唯物观点，裴颜举出实例去加以论证。他说：“心非事也，而制事必由于心，然不可以制事为非事，谓心为无也。匠非器也，而制器必须于匠，然不可以制器为非器，谓匠非有也。是以欲收重渊之鳞，非偃息之所能获也；陨高墉之禽，非静拱之所能捷也；审投弦饵之用，非无知之所能览也。由此而观，济有者皆有也，虚无奚益于已有之群生哉！”这段话的大意是，心不同于事，心是制裁事物的；匠人不同于器具，匠人是制作器具的。我们不能因为制裁万事的心本身不是事，制作器具的匠人本身不是器具，就说心和匠人的作用是不存在的。正是这个缘故，你想钓到深水里的鱼，光是躺着就不行；想射杀高墙上的鸟，光是坐着也不可能得到，而应该在鱼食和弓箭上下功夫。照此看来，凡是促成万物的都是“有”，“虚无”对于人们说来是毫无用处的。换句话说，只有物质性的东西才能产生出物质性的东西，虚无的本身是不可能产生世界万物的。这种“无”不能生“有”的崇有之学，无疑是属于唯物主义的哲学观点。

值得注意的还有，裴颜为了纠正时俗的流弊，他在崇有论的

基础上，提出了“于无非无，于有非有”的人生哲学。原来，当时的士大夫们，对于日常生活中的“有”——“物质”，持着两种截然相反的态度：尚无的一派如阮籍“不以物为累”（《大人先生传》），刘伶“不以家产有无介意”（《晋书》本传），王衍“口未尝言钱”（《晋书》本传》）；尚有的一派如何曾“食日万钱，犹曰无下箸处”（《晋书》本传），石崇“丝竹尽当时之选，庖膳穷水陆之珍”（《晋书》本传）。在裴頠看来，这些人的生活方式都是不足仿效的。他说：“人之既生，以保生为全，全之所阶，以顺感为务。”意思是说，人只有依靠物质才能生存，因而不能超脱“物”——“有”，但又不应过分地崇“有”——“物”，否则便将成为贪得无厌的人。他以为，作为一个有血有肉的人，应该“躬其力任，劳而后飨”，担负起匡时救世的重任，做到“居以仁顺，守以恭俭，率以忠信，行以敬让，志无盈求，事无过用”。这才是人生之真谛。为了改变当时那种“不遵礼法”、“口谈浮虚”，“不以物务自婴”的歪风，他主张用人要不拘贵贱，不避寒微，“或明扬侧陋，或起自庶族”，只要是“勤思而力学”，有匡时救世的心愿，就应加以擢拔使用。对于和他同朝的中书监张华，他认为虽然出身寒素，还放过羊，但“儒雅有筹略”，“博物洽闻，世无以比”，不仅在平定东吴时“运筹决胜，有谋谟之勋”，就是在贾后专权时，也敢以作《女史箴》进行讽劝，是一位值得称赞的人（后来，他与张华因反对赵王伦篡政，同时被杀害）。在《晋书》本传所载上惠帝表奏中，他对伊尹、吕望、萧何、张良、傅说、樊仲等历代名臣给予高度赞扬，认为他们虽然出身寒贱，但因得到赏识和委任，使得朝廷“光格四极”或“亦隆中兴”。这种用人唯贤的标准，不仅在当时是难能可贵的，就是在今天也还有积极意义。

如上所述，可知裴頠的“崇有”之论，在玄学领域中是独树一帜的。略而言之，具有如下3方面特点：第一，在宇宙本源的探讨问题上，强调“无”不能生“有”，执着地认为“自生而必体有”，与何晏、王弼等人的“贵无”论截然相反，可以视为玄学中的革新派；第二，在哲学与社会政治关系问题上，裴頠讲“有”，主要还是侧重于“有为”，把哲学探微与纠正社会的流弊联系起来，以积极的态度去寻求玄学与儒学之间的调和与统一；第三，“于有非有，于无非无”并不是模糊“有”、“无”界限的哲学概念，而是思想方法和立身行己旨趣的问题。其意图在于反对如何曾“日食万钱，犹曰无下箸处”和王戎“昼夜算计，恒若不足”的侈汰、吝啬之风，阐明自己对人生价值观的理解。因此，裴頠的《崇有论》，可以视为玄学发展的一个侧面，是企图调和儒学与玄学矛盾的一次有益的尝试。

第五节　刘劭、钟会和欧阳建的思想

如前所述，在魏晋玄学的形成和发展过程中，宇宙本源有无之争始终是玄学的至为主要的命题。但是，哲学思想又总是与当时的政治态势和社会现实紧紧联系在一起的。玄学虽然“玄之又玄”，也只能是儒、道两家学说兼及其他学说矛盾交叉下的必然产物。因此，人们在探讨宇宙本源或有或无的同时，势必涉及到诸如生与死、名与实、音与声、乐与哀、才与性、言与意、古与今、是与非、祸与福等等问题。这里着重介绍“才性之争”和“言意之辩”这两个影响较大的命题，以加深对玄学内容及其思想表述方法的理解。

一、刘劭《人物志》

刘劭，字孔才，三国魏广平邯郸（今河北邯郸）人。初为计吏，历仕武、文、明诸帝，屡迁秘书郎、散骑常侍，封关内侯。《三国志》卷二十一有传。他学问通博，举凡文学、名理、法律、礼乐、制度、策谋、思辩诸科无所不究，深为朝廷器重。著述甚多，有《律略论》、《都官考课》、《说略》、《乐论》、《法论》等。其中《人物志》是我国古代最早的一部心理学方面的著作，也是关于品鉴人物的才能和性情的专书。

《人物志》凡3卷11篇。书中的“才”，即才能，现代心理学称为人的能力；所谓“性”，即性情，包括人的禀赋、气质和脾气等，也就是人们通常所说的人的性格。刘劭认为：“夫学，所以成材也。”又说：“能出于材，材不同量。”（《九征第一》）换句话说，人的才能与学习和实践有关，但由于环境、条件等多方面因素的制约，人们的才能又有高低上下之别。归纳起来，约略分为12类。兹列表如下：

才能类型	才能特点	人物举例
清节	德行高妙，容止可法	晏婴
法家	建法立制，强国富人	管仲
术家	思通道化，策谋奇妙	张良
国体	德淳风浴，法正天下	伊尹
器能	法正乡邑，术权事宜	子产
臧否	好尚讥诃，能察是非	子夏
伎俩	错意施巧，伎艺传奇	张敞

智意	具有权势，颇通人事	陈平
文章	善于著述，卓有文采	司马迁
儒学	传道解惑，足以安民	毛公
口辩	应答送迎，随机而变	乐毅
雄杰	胆略绝众，威猛过人	韩信

刘劭还以为："禀阴阳以立性，体五行而着形"；"其在体也，木骨、金筋、火气、土肌、水血，五物之象也。五物之实，各有所济。"（《九征第一》）由于阴阳、五行属性的差异，决定人们性格的不同。略而言之，亦可分为下面12类：

性格类型	性格优缺点
强毅之人	厉直刚毅，志在矫正，失在偏激
柔顺之人	优柔安愁，多所宽容，失在寡断
雄悍之人	勇猛强悍，雄才杰健，失在多忌
惧慎之人	小心怕事，善于恭谨，失在多疑
凌楷之人	勇往直前，强楷桢干，失在专固
辨博之人	辨析理绎，博大宽广，失在流宕
弘普之人	弘量宽爱，普博周洽，失在溷浊
狷介之人	洁身自守，节于俭固，失在拘扃
休动之人	休动磊落，业务攀跻，失在疏越
沉静之人	沉静机密，精于玄微，失在迟缓
朴露之人	本真朴实，质在中诚，失在不微
韬谲之人	韬略权谋，谲诈多变，失在依违

刘劭认为，由于人的才能、性格互有差异，不可避免地同时存在着长处、短处和优点、缺点，因而在选拔人才时，要扬其所长，避其所短，用其所优，弃其所缺，做到人尽其才，各有所适。那么，如何去识别人才呢？刘劭提出了以下几种方法：

一曰“九征”。刘劭说：“性之所尽，九质之征也。然则平陂之质在于神．明暗之质在于精，勇怯之势在于筋，强弱之直在于骨，躁静之决在于气，惨怿之情在于色，衰正之形在于仪，态度之动在于容，缓急之状在于言。”（《九征第一》）

二曰“八观”。刘劭说：“一曰观其夺救，以明间杂；二曰观其感变，以审常度；三曰观其志质，以知其名；四曰观其所由，以辨依似；五曰观其爱敬，以知通塞；六曰观其情机，以辨恕惑；七曰观其所短，以知所长；八曰观其聪明，以知所达。”（《八观第九》）

三曰“五视”。刘劭说：“居，视其所安；达，视其所举；富，视其所与；穷，视其所为；贫，视其所取。”（《效难第十一》）

在刘劭所处的三国时代，人才问题是经常进行检讨的命题，也是“名实之辩”中颇为重要的一个方面。东汉后期的乡党“清议”和“月旦评”之风，在当时就叫做“清谈”或“玄谈”。其目的是要使人才选拔能够做到“名实相符”，改变那种“举秀才，不知书；举孝廉，父别居”的“名不准实”的倾向。徐干的《中论》、刘廙的《政论》、曹操的《求贤令》以及陈群的《九品官人法》，都载有与人才选拔有关的“综核名实”的内容。在诸葛亮的《兵要》中，除分人才为“十分之将”、“百夫之将”“千夫之将”、“万夫之将”、“十万夫之将”和“天下之将”六等外，还总结出一套考察名实的“七观”之法。他说：“知人之

道有七焉：一曰间之以是非而观其志，二曰穷之以辞辩而观其变，三曰咨之以计谋而观其识，四曰告之以祸难而观其勇，五曰醉之以酒而观其性，六曰临之以利而观其廉，七曰期之以事而观其信。”这些有关甄别人才的政令和杂说，都可以视为刘劭撰述《人物志》时的重要参考材料。而刘劭所提出的“九征”、“八观”、“五视”等检察人才的原则和办法，较之西周姜子牙之论更为周详。《人物志》是我国最早的一部系统性的人才学著作，应予以充分的重视。

诚然，从“名实”、“才性”的哲学命题上进行考察，刘劭的《人物志》是属于唯心主义哲学范畴的。这是因为，他认为人的情性是天赋的，是由于人所禀受的阴阳五行成分所决定的。他在《人物志》一书的开头说：“盖人物之本，出乎情性，情性之理，甚微而玄，非圣人之察，其孰能究之哉？”他按照人所禀受阴阳五行成分的多寡，先把人分成“明白之士”和“玄虑之人”两种，说前者属阳，阳气主动，故行动迅速而缺乏思考；后者属阴，阴气主静，故思虑深邃而动作迟缓。然后，他按人体有木骨、金筋、火气、土肌、水血等五物之象，比之为人的道德品质的五个方面，敷衍成木仁、金义、火礼、土信、水智。这五种道德是谓之“五常”。“常”，就是不可改变的意思。显然，刘劭的这些比附和演绎，看来似乎有一分为二的辩证法因素，但根本问题在于，他违背了人的知识才能主要是出于实践，出于后天努力这一唯物主义认识论原则。也正因为如此，他把有人君之材、人臣之材的人视为是天赋本质所决定的，而把那些被统治的劳苦大众看成是“命”中注定的了。

值得注意的还有，刘劭在《人物志》序中和本文里，曾强调要以孔子的“圣训”去志序人物，并多次援引了《论语》和《周

易》的观点。然而，在《八观》、《释争》诸篇里，却也用了《老子》的观点去解释孔子的思想。它说期，在三国曹魏初期，儒学和道学之间已在互相渗透和互为补充。何晏、王弼、阮籍、嵇康等玄学家，正是在这个基础上开始探索新经学和新哲学（玄学）。

二、钟会《四本论》

钟会，字士季，三国魏颍川长社（今河南长葛县东）人。太傅钟繇子。《三国志》卷二十八有传。初为秘书郎，屡迁司隶校尉、镇西将军、司徒。景元四年（263），蜀平后因谋反罪被杀。撰有《四本论》，今已失传。

据《世说新语·文学篇》注引《魏志》载："会论才性同异传于世。四本者，言才性同，才性异，才性合，才性离也。尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离。"但是，由于傅、李、钟、王4人之文均已不存，故只能在这一问题提出的基础上作些说明。

才性问题，是选拔人才过程中经常碰到的课题。然而，把它提到哲学思辨的高度，进行才性同、异、离、合的争论，却是在三国曹魏期间才出现的事。按《三国志·魏志·傅嘏传》载，当刘劭奉诏写成《都官考课》时，傅嘏曾提出诘难。他说："昔先王之择才，必本行于州闾，讲道于庠序，行具而谓之贤，道修则谓之能。"意思是说：才性是不能分开的，两者之间是一回事。有才能的人，也会有好的禀赋、气质和脾气，即有好的道德品质。这大概就是《四本论》中所说的"才性同"。

"才性异"之说大抵包括两层意思：一是才与性是两个不同的概念，一是名和实关系中的"名实不符"。曹操可以说是这方

面的代表人物。他在4次《求贤令》中，对才性是作如下理解的："治平尚德行，有事尚功能"；"唯才是举"；"夫有行之士未必能进取，进取之士未必能有行也。"在建安二十二年（217）令中，曹操的这种观点表现得更加明显。他说：

> 昔伊挚、傅说出于贱人；管仲，桓公贼也，皆用之以兴。萧何、曹参县令也，韩信、陈平负污辱之名，有见笑之耻，卒能成就王业，声施千载。吴起贪将，杀妻自信，散金求官，母死不归；然在魏，秦人不敢东向；在楚则三晋不敢南谋。今天下得无有至德之人，放在民间，及果勇不顾，临敌力战；若文俗之吏，高才异质，或堪为将守，负污辱之名，见笑之行，或不仁不孝而有治国用兵之术。其各举所知，勿有所遗。

这就是说，曹操非常明确地把才性看作是两码事，并因此提出了重才不重德的选举标准。换句话说，在名实关系问题上，曹操认为是两个互为对立的不同概念，二者之间往往是不容易统一起来的。因此，曹操在选拔人才时主张尚"实"，与袁绍主张尚"名"完全不同。正是这个缘故，袁绍手下的智能之士都纷纷投身于曹操的麾下，出现了谋臣如雨、猛将如云的局面。

"建安七子"之一的徐干，也是主张"才性异"的。他在《中论》的《考伪》、《审大臣》诸篇中，多次提到名实之别，主张重才智而轻"志行纯笃"。这与曹操的观点相吻合。至若《四本论》中提到的李丰，其"才性异"之说已无从得知，然而当卢毓提出"于人及选举，先举性行而后言才"时，他曾为此事"问毓"，表示怀疑或不理解。经卢毓答辩，大概已放弃了他原来的主张（参见《三国志·魏志·卢毓传》）。

按《世说新语》所载，钟会本人是主张"才性合"的。但也

因著文不存而难于查考。另见《艺文类聚》卷二十一《人部五》载，晋人袁准曾著《才性论》，主张“性言其质，才名其用”。这大概就是才性合而为一的观点。照此推知，曾撰《人物志》的刘劭，强调人的情性、才能主要是由于天赋，这种主张也应属于“才性合”。

至若“才性离”，王广之说亦已无从查考。这种观点大抵与“才性异”略同。或者可以说，此派主张“才”与“性”的本身是两回事，是“盛名之下，其实难副”的，是有其名而无其实的。

综上所述，同、异、合、离4种观点可以归纳为“同、合”和“异、离”两组。前者主张才性一致，后者主张才性不一致。表现在思辩哲学上，前者是名实为一，后者是名实分离。

《四本论》中所载的才性之辩，既是魏晋玄学中经常争论的命题，也是从实际政治出发而又归宿于实际政治的命题。按照当时各派的代表人物分析，傅嘏和钟会是司马氏的党羽，走的是当权者司马氏路线，而李丰虽然位至中书令，王广是太尉王凌之子，但他们在政治态度上并没有依附司马氏集团。正是这样，在正始十年（249）“高平陵事件”以后，业已掌握了朝廷实权的司马懿，便以“阴谋反逆”的罪名杀害了何晏、丁谧、邓飏、李胜等一大批曹氏党人。嘉平六年（254），继续执掌朝廷实权的司马懿长子司马师，又杀害了主张“才性异”的李丰。景元三年（262），继续掌握朝廷实权的司马懿次子司马昭，也在主张“才性合”的钟会的纵恿下，将身为曹氏女婿而又具有“才性离”观点的嵇康杀害了。这些事例再次表明，玄学并不是毫无内容的空谈，哲学本身也不是空中楼阁，而是与政治紧密相关的。

才性之辩的高潮虽然在魏晋政权交替之后已基本结束，但这

一命题仍然是东晋南朝玄学清谈中经常议论的一项内容。东晋时的殷浩、殷仲堪和僧人支遁，以及南朝齐王僧虔等人，就都经常言及才性四本之说。只不过这时的才性之辨已与现实政治关系不大，而仅是作为知识上的炫耀罢了。

三、欧阳建《言尽意论》

欧阳建，字坚石，西晋时渤海（治南皮，今河北南皮县东）人。《晋书》卷三十三有附传。他是石崇的外甥，才藻美瞻，雅有理思，官至尚书郎、冯翊太守。永康元年（300），赵王司马伦擅权时，与石崇同时被杀。年30余。撰有《言尽意论》，载入《艺文类聚》卷十九《人部三》和《全晋文》中。兹转录如下：

> 有冒同君子，问于违众先生曰："世之论者，以为言不尽意，由来尚矣！至乎通才达识，咸以为然。若夫蒋公之论眸子，钟傅之言才性，莫不引此为谈证，而先生以为不然，何哉？"先生曰："夫天不言，而四时行焉；圣人不言，而鉴识存焉。形不待名，而方圆已著；色不俟称，而黑白以彰。然则名之于物无施者也，言之于理无为者也。而古今务于正名，圣贤不能去言，其故何也？诚以理得于心，非言不畅；物定于彼，非言不辨。言不畅志，则无以相接；名不辩物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之称也。欲辩其实，则殊其名。欲宣其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应、形存影附，不得相与为二。苟其不二，则无不尽，吾故以为尽矣。"

欧阳建这篇300余字的文章，是针对"言不尽意论"而写

的。原来，在魏晋玄学形成以前，在被奉为玄学主要经典即三玄之一的《周易》一书中，曾载有“书不尽言，言不尽意”等语。曹魏时期，玄学创始人之一的王弼在《周易略例》一书中，便发展为“得意忘言论”。他说：“言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”又说：“忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”王弼的意思是，在言、象、意三者关系中，语言只在于寻找言谈的形象，形象一经把握，语言自可抛弃；形象只在于寻求形象的意义，意义一经把握，形象也自可抛弃。这就是说，王弼是贵在得意。但要得意，就必须忘言忘象。这样，他把语言和思想对立起来，割裂了语言和思想的双边关系，从而否定了语言对思想的作用。于是，王弼的“得意忘言论”和《周易》中的“言不尽意”，在实际上还是一回事。

继王弼之后，嵇康也主张“言不尽意”，并曾写过一篇《言不尽意论》。可惜这篇文章今已不存，无法了解其全部内容。

和“言不尽意”相对立的是“言尽意”。持有这种看法的亦不乏其人。如《三国志·魏志·荀彧传》注引《晋阳秋》载：荀俣不同意其弟荀粲“言不尽意”之说，曾诘难道：“《易》亦云圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？”然而，能够比较系统地表述“言尽意”观点的代表作，就是欧阳建的《言尽意论》。

纵观前面所转录的全文，可知欧阳建对“言意之辩”是作如下认识的：首先，他肯定客观事物及其规律是不以人们对它们的名称和语言为转移的。先有其形（如方、圆）而后有其名，名之于物，言之于理，语言能够反映客观对象；其次，他认为语言是交流思想的工具和手段，言谈旨在畅志，名称（概念）在于认识

和分辨事物，语言和思想之间具有必然的联系，就象“形存影附”的关系一样，二者不能分离也不可分离；再次，他从发展的观点去看待语言和思想的进化，指出语言不是僵死不变的，人的认识也是不断进步的。由于事物在发展变化，语言和思想认识也在日益丰富和深刻。这就是“名逐物而迁，言因理而变”。最后，他毫不含糊地认为，既然是有形才有象，形存而影附；有形才有名，形迁而名变。那么，语言和思想二者是不可分离，语言是能够表达思想的，言能尽意也就是无疑的。

欧阳建的《言尽意论》，正确地把握住思维和语言之间的不可分离关系，肯定了语言的作用，批判了“言不尽意论”的错误，这在玄学发展史上是有贡献的。但应指出的是，形影关系并不同于言意关系，言意之间也不是“不得相与为二”。因为，语言在表达思想时，不可能像形影关系那样完全正确地反映出来，而是有局限的。从生理学来说，当大脑中的语言中枢的某些部分遭到破坏或损伤时，思维并不一定会受到影响；再从心理学来说，语言不是表达思维的唯一工具，有些事物往往是只可会意而不可言传。在用语言进行表述思想时，事实上也常常是“词不达意”或“言不尽意”的。这种“言外之意”或“词外之情”，在人们交往过程中，特别是在文学艺术领域里，还是存在着的客观现象。因此，就哲学思辩而言，在承认“言尽意”的前提下，还应重视对“言不尽意”的研究，这才是辩证唯物主义的认识论。

刘劭的《人物志》、钟会的《四本论》以及欧阳建的《言尽意论》所反映出来的“名实”、“才性”和“言意”之辩，是魏晋玄学中经常进行探讨的重要命题。这些命题所涉及的内容，包含着政治学、社会学、心理学、生理学、人才学等诸多方面，反

映出这一时期我国学术思想水平的一个侧面，理应受到重视和深入研究。

第六节 东晋南朝时的玄学

一、晋室东迁后玄学发展概述

西晋后期的“八王之乱”和接踵而来的“永嘉之乱”，使曾被赞誉一时的“太康之治”成为过眼的云烟。建兴四年（316），匈奴族刘曜攻占长安，晋愍帝司马邺出降，勉强维系了51年的西晋王朝覆亡了。于是，有晋东迁，“中州士女避乱江者者十六七”。在南北世家大族的支持下，司马睿建立起东晋王朝（317—420）。

西晋的乱亡和东晋的偏安，给崇尚虚无的玄学家们提供了新的土壤。玄学中的“独化”之说和“崇有”之论，再也难于找到应有的市场。在东晋初期，那些主张放逸的名士们，往往被冠于不同的雅号。如《晋书》卷四十九《羊曼传》载：“曼任达颓纵，好饮酒。温峤、庾亮、阮放、桓彝同志友善，并为中兴名士。”同传中又有“兖州八伯”：“时州里称陈留阮放为宏伯，高平郗鉴为方伯（《册府元龟》八八二引为“放伯”），泰山胡毋辅之为达伯，济阴卞壸为裁伯，陈留蔡谟为朗伯，阮孚为诞伯，高平刘绥为委伯（《册府》八八二作“秀伯”），而曼为鲠伯。凡八人，号兖州八伯，盖拟古之八隽也。”另据《羊曼传附弟聃传》说：“其后更有四伯：大鸿胪陈留江泉以能食为谷伯，豫章太守史畴以大肥为笨伯，散骑郎高平张嶷以狡妄为猾伯，而聃以狼戾为琐伯，盖拟古之四凶。”又见同卷《光逸传》：“寻

以世难，（光逸）避乱渡江，复依（胡毋）辅之。初至，属辅之与谢鲲、阮放、毕卓、羊曼、桓彝、阮孚散发裸裎，闭室酣饮已累日。逸将排户入，守者不听，逸便于户外脱衣露头于狗窦中窥之而大叫。辅之惊曰：'他人决不能尔，必我孟祖（即光逸字）也。'遽呼入，遂与饮，不舍昼夜。时人谓之八达。"需要说明的是，这些被称为名流之士，大抵多无学术，生活放荡不拘，行为背礼违节，颇有玩世不恭的态度。其中有些名士，如前所述的谢鲲、毕卓等，虽也以好读《老子》、《周易》或能琴善歌称世，但若与何晏、王弼、阮籍、嵇康等一代玄学家相比，都大为逊色，在学术思想上，亦毫无建树。

东晋中后期，那些被誉为"名士"的世家大族子弟，更是大畅玄风，刻意追求那种放任不羁的生活：傅粉施朱，手摇麈尾，行步顾影，望若神仙。遗憾的是，这些人对于玄学思想著作的研究已很少注意，谈玄论道时也往往以互相嘲弄为胜，以呼婢唤狗、指驴骂马为巧，把本来是具有丰富内容的玄学争辩，变成了毫无价值的评美论丑、说肥道瘦的闲言碎语。一句话，这一时期的名士，除谢安、王羲之、顾恺之、郗超等人还具有"魏晋风度"外，更多的是徒有其表、皆无学术的人。以哲学思辩为特色的玄学，似乎已失去了昔日的光华。

及至南朝，玄学被列为与儒学、文学、史学并重的"四学"之一，出现了诸如周颙、周捨、马枢、庾承先等一批有名的玄谈家。其中梁、陈时期的周弘正和张讥，还被誉为"玄宗领袖"。但细察之，他们的学术成就是不高的，既没有超越魏晋玄学所取得成绩的藩篱，玄谈的内容也只是出自于知识的炫耀，对当时的政治的影响并不大。因此，刘宋时期玄学馆的设置，虽说对学术研究具有积极性的一面，但更主要表现为装点门面，并借以粉饰太

平而已。

上述情况表明，自晋室东迁以后，玄学本身的弱点和弊端暴露得越来越明显。在当时社会条件下，玄学要不与儒学结合走儒玄双修之路，要不与佛学互相依附从而导致玄佛合流。关于这点，下面将分别加以说明。

二、玄学与儒学的结合

玄学是研究道家的《老子》、《庄子》和儒家的《周易》等"三玄"之学。在它的形成发展过程中，其旨趣虽说有"贵无"、"崇有"的不同，有"名实"、"才性"、"言意"之辩，但归根到底只是"以道释儒"或"以儒释道"的区别，是名称上"新经学"或"新道学"的差异。可以说，这门新哲学从它创立之日起，走的就是一条亦儒亦玄、儒玄双修的道路。这种情况，在晋室东迁以后表现得尤为充分。兹摘引几条以证之：

《晋书》卷五十六《江统附子惇传》："性好学，儒玄并综。每以为君子立行，应依礼而动，虽隐显殊途，未有不傍礼教者也。若乃放达不羁，以肆纵为贵者，非但动违礼法，亦道之所弃也。乃著《通道崇检论》，世咸称之。

《晋书》卷七十三《庾亮传》："亮美姿容，善谈论，性好《庄》《老》，风格峻整，动由礼节，闺门之内不肃而成……。（王）敦与亮谈论，不觉改席而前，退而叹曰：'庾元规（亮字）贤于裴頠远矣！'因表为中领军。"

《晋书》卷七十四《桓彝附侄孙石秀传》："幼有令名，风韵秀彻，博涉群书，尤善《老》《庄》。常独

处一室，简于应接，时人方之庾纯。”

《晋书》卷七十五《王湛附曾孙坦之传》：“坦之字文度。弱冠与郗超俱有重名，时人为之语曰：‘盛德绝伦郗嘉宾，江东独步王文度。’……坦之有风格，尤非时俗放荡，不敦儒教，颇尚刑名学，著《废庄论》曰：‘……在儒而非儒，非道而有道，弥贯九流，玄同彼我，万物用之而不既，亹亹日新而不朽，昔吾孔老固已言之矣。’”

同书同卷《刘惔传》：“雅善言理，简文帝初作相，与王濛并为谈客，俱蒙上宾礼。……累迁丹杨尹，为政清整……。尤好《老》《庄》，任自然趣。……孙绰为之诔云：‘居官无官官之事，处事无事事之心。’时人以为名言。”

同书同卷《韩伯传》：“及长，清和有思理，留心文艺。……简文帝居藩，引为谈客。……入为侍中。……王坦之又尝著《公谦论》，袁宏作论以难之。（韩）伯……遂作《辩谦》以折中曰：‘……夫谦之为义，存乎降己者也。以高从卑，以贤同鄙，故谦名生焉。……道足者，忘贵贱而一贤愚；体公者，乘理当而均彼我。……体有而拟无者，圣人之德；有累而存理者，君子之情。……’”

《晋书》卷九十二《曹毗传》：“毗少好文籍，善属词赋。……以名位不至，著《对儒》以自释。其辞曰：‘……在儒亦儒，在道亦道，运屈则纡其清晖，时申则散其龙藻……。故五典克明于百揆，虞音齐响于五弦，安期解褐于秀林，渔父摆钩于长川。……何有违理

之患，累真之嫌！……’”。

《晋书》卷九十四《戴逵传》：“少博学，好谈论，善属文，能鼓琴，工书画，其余巧艺靡不毕综。……性高洁，常以礼度自处，深以放达为非道，乃著论曰：‘夫紫之乱朱，以其似朱也。故乡原似中和，所以乱德；放者似达，所以乱道。然竹林之为放，有疾而为颦者也，元康之为放，无德而折巾者也，可无察乎！且儒家尚誉者，本以兴贤也，既失其本，……其弊必至于末伪。道家去名者，欲以笃实也，苟失其本，……其弊必至于本薄。……苟乖其本，固圣贤所无奈何也。……’”。

上述诸例可以看出，当时不少有见识的士大夫，在儒、道关系问题上，既主张儒玄（道）双修，又强调儒本道末。在他们看来，儒学是中国传统文化的主体，有熟通六艺，重在教化和立德、立功、立言的积极性的一面，是修身、齐家、治国、平天下的张本。诚如西晋末年玄谈家乐广所说：“名教内自有乐地，何必乃尔！”（《晋书》卷四十三）另见卷九十二《袁宏传》，他撰《后汉纪》30卷及《竹林名士传》3卷，又撰《东征赋》、《北征赋》和《三国名臣颂》等，深受谢尚、谢安等人赏识，亦被誉为名士。对于儒学与道学即“名教”与“自然”的关系，他在《后汉纪》卷二十六“献帝初平二年”条中解释说：“夫君臣父子，名教之本也。然则名教之作，何为者也？盖准天地之性，求自然之理，拟议以制其名，因循以弘其教，辩物成器，以通天下之务者也。……未有违失天地之性，而可以序定人伦；失乎自然之理，而可以彰明治者也。末学肤浅，不达名教之本，牵于事用，以惑自然之性。……违自然之本，灭自然之性，岂不哀

哉！”

袁宏的这段议论，似乎可以作为儒、道关系的小结。那就是：儒学与道学的观点和旨趣虽说不同，但总的说来是不矛盾的——人伦中的“理”，是合乎于自然中的“性”；人伦中的“性”，也合乎于自然中的“理”。这种亦儒亦玄、儒玄双修的观点，是与当时的社会政治生活紧紧联系着的。换句话说，世家大族一面要用儒家礼教去巩固以家族为基础的政治组织，维护封建王朝的统治，一面要以强调适情任性的玄学，去证明他们享受的特权皆出于自然，各有各的妙用。这就是当时统治阶级的政治哲学和人生哲学。

三、玄学与佛学的合流

晋室东迁以后的玄学，除了走着与儒学结合这条道路以外，还表现为与佛学的合流。

按说，玄学家一般都是不相信神鬼的，阮籍的族侄阮修和侄孙阮瞻并以主张无鬼论而出了名。玄学家追求的是现实的人生，不少人还以适情任性作理由过着放纵极欲的生活。佛学则不同，它宣扬有鬼神存在，有地狱之苦和轮回之劫，把希望寄托于来世。另外，玄学本身并不是一门宗教，它是当时主要的一种哲学思潮，重在于探求哲理的奥义。玄谈家祖述老子、庄子，也尊奉孔子，视孔、老为“二圣”。佛学则不同，它属于宗教神学，是外来的宗教，尊奉的是佛祖释迦牟尼。两者之间，泾、渭分明，各成系统，大有风马牛不相及的态势。然而，事实恰恰相反，当时有许多朝野名士，都与佛教结下不解之缘。据《高僧传·释慧严传》载，诸如王导、周顗、庾亮、王濛、谢尚、郗超、王坦、王恭、王谧、郭文、谢敷、戴逵、许珣、何充、王元琳、范汪、孙

绰、张玄、殷顗等人，莫不与佛教徒往来。此外，它如道安、僧肇、慧远、道生等人，也都由儒玄并重转向皈依佛祖而成为一代高僧的。那么，应该怎样去解释这一历史现象呢？除了时代的、社会的、个人的种种原因以外，还有没有其他重要的原因呢？

原来，玄学与佛学尽管有许多不同之处，但二者的哲学思想核心却几乎是一致的。佛学的“空无”与玄学的“虚无”，同属于唯心主义哲学范畴，在原则上可以牵引比附。正是基于“无”的共性，因而派生出许多相同、相通或相似的东西来。如：

其一，在学说方面：玄学家何晏、王弼的立论是：“天地万物皆以无为本”（《晋书·王衍传》）；佛教名僧支谶说佛家宗旨为：“一切皆本无，亦复无本无”（《道行经·本无经》）。

其二，在解释“佛”“道”方面：玄学家认为“道”是“牵之无前，引之无后，举之无上，抑之无下，视之无形，听之无声”（牟子《理惑论》）；佛学家认为“佛”“能隐能彰，蹈火不烧，履刃不伤”，“欲行则飞，坐则扬光”（同上）。

其三，在意境方面：玄学家强调“得意在忘象，得象在忘言”，把“得意”作为精神的最高境界；佛学家强调“一切为心”，“万物为识”，把“真如”作为佛性的最高境界。

其四，在修心方面：玄学家主张“清静无为”，佛学家主张“安般守意”。名僧康僧会还把佛家说法解释为：“安为清，般为静，守为无，意名为，是清静无为也。”把二者巧妙地等同起来。

其五，在养性方面：玄学家讲求呼吸吐纳之术，希图羽化成仙；佛学家笃守禅定唱佛之功，翼求生往净土。

其六，在生活行为方面：玄学家主张适情任性，以山水、琴书自娱；佛学家主张在污不染，以说经、唱呗为乐。需要说明的

是：如果说佛教传入中国内地之初，僧徒们过的是“乞胡”——苦行僧的生活，那么在东晋时的高僧、名僧，为了通过朝野名士以推行佛教，也多方模仿玄谈家的语言和情趣。这里仅以《世说新语·言语篇》所载为例：

竺法深在简文坐，刘尹问：“道人何以游朱门？”答曰：“君自见其朱门，贫道如游蓬户。”

康（或作“庾”）法畅造庾太尉，握麈尾至佳，公曰：“此至佳那得在？”法畅曰：“廉者不求，贪者不与，故得在耳！”

支道林常养数匹马。或言：“道人畜马不韵（不和谐之意）”。支曰：“贫道重其神骏”。

支公好鹤，住剡东岇山。有人遗其双鹤，少时翅长欲飞。乃锼其翮。鹤轩翥不复能飞，乃反顾翅，垂头视之，如有懊丧意。林曰：“既有凌霄之姿，何肯为人作耳目近玩。”养令翮成，置使飞去。

这些记载表明，当时僧人们已出入于宫廷府第之间，与皇帝、朝廷大臣们谈玄说道。他们的语言和生活情趣，已与那些玄谈家们没有什么差别。这是佛学在向玄学靠拢的一个反映，也是外来文化与传统文化相互交融的一种表现。与此同时，崇尚玄学的名士们也多乐意与高僧们周旋，希望在交往中摄取佛学的义理以解释玄学的种种疑难。这里需要指出的是，在马克思主义诞生以前，不论是那家的学说，都不可能对复杂的自然象现和社会现象作出科学的回答。如关于生死问题：儒学家采取了“未知生，

焉知死”和“敬鬼神而远之”的逃避态度，玄学家则以“归根复命”或“安之若命”去安慰自己。但是，“命”是什么？它是如何产生的？它的归宿在那里？玄学和儒学都难于作出进一步的回答。佛学则不然，它的神不灭论、生死轮回之说，却能常常使人们无意中走向现实生活之外的缥渺境界。东晋时慧远的《三极论》，又巧妙地回答了人们怀疑善恶没有现验的疑团。由于佛学歪曲地、了无痕迹地解释了儒学、玄学所无法答复的问题，因而受到封建统治者的赞扬。晋明帝手画如来之像，简文帝崇敬高僧、佛事，玄谈家们乐意与僧徒们交游，便是不言而喻的事了。

玄学与佛学的合流，在西晋时已初见端倪。如被誉为“中州名士”的玄谈家刘元真，与出自名门后来落发为僧的竺道潜结为至交。晋室东迁以后，名士与名僧相互交游之风更盛。如“少有重名”的谢安出仕以前，以僧人支遁和王羲之等名士“出则渔弋山水，入则言咏属文”。（《晋书·谢安传》）另见同书《王羲之传》，当时与支遁结为同志好友的还有许询、孙绰、李充等名士。据《高僧传》卷一载，支遁字道林，本姓关，陈留（今河南开封市南）人。他在25岁出家，以好谈玄理闻名于世。他虽是个僧人，既养马，又养鹤，颇有玄谈家情趣。他为《庄子·逍遥游》作注，又撰《逍遥论》。在宣讲佛经时，他经常以玄言妙语进行解释，又以许询为侍讲，使深奥难懂的佛学义理变得简单明瞭。为此，僧祐在《弘明集》里曾这样说道：“支子独秀，领握玄标，大业冲粹，神风清满”。一句话，在僧祐的眼里，支遁俨然成了一个玄谈家领袖。无独有偶，在名士孙绰的《道贤论》中，也把7个僧人比作为“竹林七贤”。这种亦玄亦佛、玄佛合流的现象，一面使以儒学为主体、儒道互补的我国传统文化，渐次搀入了佛学的成分；一面也使来自印度的佛教，在中国传统文

化的熏陶和改造下，逐渐变为中国佛教，诚然，这个过程是曲折的、复杂的，在时间跨度上也是十分漫长的。

第七节 玄学的评述及其历史地位

玄学是我国思想史上影响颇大的思潮之一，自从玄学产生之日起，人们就对它或褒或贬，存在着种种不同的甚至是截然相反的态度。直至今天，玄学仍然成为人们为之激烈争辩的重要议题，有待进行认真的深入研究。

一、玄学的范围和分期

玄学是以研究《老子》、《庄子》和《周易》为基本内容的“三玄”之学，以探究宇宙本源的奥秘为主要课题。从玄学发展的全过程看，它所包括的范围和内涵十分广泛，其中有“有无之辩”、“名教与自然之辩”、“名实之辩”、“才性之辩”、“言意之辩”，以及理想人格，人生价值，养生之术，声无哀乐的讨论等等。对于上述诸问题的争辩，有两个主要派别：一派以儒家思想为主体去解释道学，一派以道家思想为主体去解释儒学，因而又出现了“新儒学”或“新道学”的名称。其实，这种划分是没有多大价值的。为什么呢？自从秦汉以后，所谓“纯儒家”、“纯道家”的学说已不复存在，儒、道两家学说在彼此渗透和互为补充。因此，玄学一经产生，就有别于它的前身，就是儒、道结合下而形成的新哲学。

关于玄学发展阶段的划分，目前还是众说纷纭。在“二分法”中，有“儒玄”、“佛玄”和“魏玄”、“晋玄”两派；在“三分法”中，比较一致的是分为“贵无”、“崇有”和“独

化”3个阶段；在“四分法”中，也有两种不同意见，一种认为，何、王为第一阶段，嵇、阮为第二阶段，郭象属第三阶段，张湛属第二阶段；一种以为，何、王属第一阶段，嵇、阮属第二阶段，裴頠属第三阶段，向、郭属第四阶段。以上的种种划分法，都是从各个不同的角度作出来的。那么，是否还有更好的划分法呢？这里提出一个方案以供参考：

第一阶段：玄学创立阶段。何晏、王弼等人通过研究“三玄”，建立起“贵无”之说，认为“名教本于自然”。何、王的本体之学，是以《老子》一书为主，强调宇宙本源为“无”为“道”。政治上主张“无为”，对司马懿擅权表示不满。何、王思想的核心，是要以道学为主去创立儒道合一的新学说。

第二阶段：玄学发展阶段。嵇康、阮籍等人对司马氏践踏名教极为不满，因而主张“越名教而任自然”。嵇康、阮籍所强调的“自然”和“无为”，主要表现为《庄子》一书中的任性逍遥之说。嵇、阮思想的核心，既重视传统儒学的济世效用，又强调道学的本源之说，表现出内儒外道、儒道难于合一的矛盾，极富于时代特色。

第三阶段：玄学革新阶段。裴頠、郭象等人看到何、王学说和嵇、阮思想的局限性，以批判的积极态度提出“崇有”、“独化”之说。表现出进步的唯物观点。裴、郭思想的核心，是要重新确认儒学的庄严性，做到以儒学为主体的前提下实现儒道合一。是一种带有官方性质的新观点。

第四阶段：玄学终结阶段。东晋张湛注《列子》，是想在总结玄学各家思想的基础上，构造出一个“贵虚”的学说。但这时的玄学已逐渐丧失了独立性格，而是开始走上儒玄结合和佛玄合流的路。这样，南朝宋时设置的玄学馆，实际上只是虚有其名而

已。当然，玄学作为一种时代精神已告终结，但它的影响却是深远的。

二、玄学与政治的关系

在过去相当长的一段时间里，不少人把玄学看成是一种腐朽的反动的意识形态，是脱离现实的玄远之学，甚至斥之为“清谈误国”。其实，这些说法是值得重新商榷的。

玄学是在两汉经学走到穷途末路的情况下产生的。东汉末年和三国之初，社会动乱达于极点，作为官方哲学的经学已经失去效用，于是，以何晏、王弼等人为代表，创立了一门以道家思想为主体的儒道合一的新哲学，这就是后人所说的玄学。从比较角度去看，魏晋玄学是两汉思想发展的继续，但在性质上却不同于两汉经学。它以《庄子》、《老子》、《周易》为主要经典，通过对“三玄”之书的研究注释，建立起一套相当完整的新的理论体系。因此，玄学是时代的产物，是在批判否定经学的思维模式下出现的，它企图从哲学的高度去把握时代的脉搏，应该是一种新生的进步的意识形态。

从表面上看，玄学确有脱离现实、追求玄远的一面，这是为玄学研究的重心是宇宙本源有无问题所决定的。但是，玄学并不等于哲学，玄学所探讨的“名教与自然之辩”、“言意之辩”、“才性之辩”等主题，实际上就是玄学家的政治态度的具体反映。何晏、嵇康、李丰等一批玄学家被杀的本身事实，就是玄学始终没有脱离政治的绝好说明。至若如阮籍“口不臧否人物”，山涛“搜访贤才”，王戎“积实聚钱”，王衍“未尝语利”，裴颜“奏修国学”，以及乐广“名教内自有乐地”等等，也表明玄学家并不都是追求玄远的。他们的这些做法，不过是对玄学的认

识和理解的不同而已。玄学一旦脱离政治，它的生命也就结束了。

那么，斥责清谈足以亡国的说法为什么不对呢？首先，魏晋清谈来源于两汉时的清议，而清议主要是选拔人才时对人物的品评；其次，魏晋清谈也不是毫无内容的虚玄之谈，而是对于儒学和道学思想的争论，其中还包括人物批评。如玄学主要代表人物何晏，他既著《道德二论》和《论语集解》等书，又在典掌选举时重视人物品评，做到“内外众职，各得其所”（《晋书·傅玄传附子咸传》）。再次，曹魏之亡是司马氏和曹氏两大集团冲突的结果，西晋之亡是起自统治集团内部的“贾后之乱”和“八王之乱”。把国家乱亡之咎推卸给几个并无实权的玄学家们，在理论上是说不通的，在事实上也是毫无根据的。

三、玄学对文学艺术的影响

玄学是魏晋时期占主导地位的哲学思潮，是这一时代精神的精华，因而对政治、社会、生活、习俗和文化科技诸方面都带来了颇大的影响。这里主要谈它对文学和音乐、绘画艺术的关系。

就“名教与自然之辩”这一主题来说，玄学所探求的是理想的人格，就“言意之辩”的旨意来说，玄学所追求的是“得意”和“畅神”。这种重视和高扬了人的主体精神的哲学思潮，在文学方面反映得颇为充分。即以“竹林七贤”为例，他们在当时是被看成理想人格的化身。他们以老子的“自然无为”和庄子的“齐物达观”为圭臬，以同作“竹林之游”为最高的享受，并以文学的形式表现出来。如刘伶的《酒德颂》，就是一篇任性浪漫的人生观的反映。全文录出如下：

有大人先生，以天地为一朝，万期为须臾，日月为

肩牖，八荒为庭衢。行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如。止则操卮执觚，动则挈榼提壶，惟酒是务，焉知其余。有贵介公子，搢绅处士，闻吾风声，议其所以，乃奋袂攘襟，怒目切齿，陈说礼法，是非蜂起。先生于是方捧罂承槽，衔杯漱醪，奋髯箕踞，枕麴藉糟，无思无虑，其乐陶陶。兀然而醉，恍尔而醒。静听不闻雷霆之声，熟视不睹泰山之形。不觉寒暑之切肌，利欲之感情。俯观万物，扰扰焉若江海之载浮萍。二豪侍侧焉，如蜾蠃之与螟蛉。

本传还载，刘伶“不以家产有无介意。常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锸而随之，谓曰：‘死便埋我’。”这种放浪形骸的人生观，以及《刘伶醉酒》这出戏，使这位“陶兀昏放”位仅及建威将军的酒仙出尽了风头。

又如一向被誉为“田园诗人”的陶渊明，他是一位亦儒亦道、先儒后道的文学家。在他的作品中，儒家心目中的圣人孔子，已经成为一个“体无以应有”的玄学家的圣人。陶渊明之所以辞官归隐，并不像屈原、贾谊那样因受打击和排挤而出走，而是因为他觉得官场是个“尘网”、“樊笼”，与自己“质性自然”的性格极不相符。他情愿当一个“五柳先生”，过着那种“短褐穿结，箪瓢屡空”的贫困生活，或者把自己比作是“羲皇上人”，追求那种“开卷有得，便欣然忘食”的生活情调。在他的作品中，十分重视玄学的“得意忘言”，执着地追求“言外之意”。他弹琴，“但识琴中趣，何劳弦上声”；他读书，“每有会意，便欣然忘食”；他南山种豆，带月荷锄，是为了“但使愿无违”；他采菊东篱，却领悟到“悠然见南山”的情趣；他与田家喝酒，是要以“斗酒散襟颜”。以上情况表明，陶渊明并不重于声色逸乐等感官

上的满足，而是追求随心所欲、适情任性的精神自由。这就叫做“此中有真意，欲辨已忘言”（《饮酒》其二）。

再如刘勰的文学论著《文心雕龙》，也深受玄学思潮的影响。《文心》中所讲的“道”，是“自然”之道，而不是“义理”之道，这正是玄学的主要论点，在强调“自然之道”的同时，刘勰也认为要“征圣”、“宗经”，要通过儒家的名教以明自然。王弼玄学的内道外儒、道儒合一的特点，在《文心》中得到了充分反映。《文心》中所讲的“文”，是“道之文”。换句话说，道是文的本体，文是道的外观。刘勰的这种观点，也相当于玄学中的有与无和体与用的关系。具体的表现是，文虽出于自然，但并不漫无统序，“水性虚而沦漪结，本体实而花萼振”（《情采篇》）；“岁有其物，物有其容”（《物色》）。举凡日、月、山、川、鸟、兽、虫、鱼，莫不各有其性，都是出于自然。

在文学创作和文学批评上，刘勰十分重视“风骨”和“神思”，强调“诗人感物，联类不穷”（《物色》），“登山则情满于山，观海则意溢于海”（《神思》），要通过诗人的畅神之笔，用简炼的言辞把意象的最本质东西表达出来。如写桃花，“灼灼状桃花之鲜”；写杨柳，“依依尽杨柳之貌”。在修辞上，剪裁也好，浮词也好，都不能累及表意，“善删者字去而意留”，“善敷者辞殊而意显”。可以说，刘勰在文学上强调“自然”和“得意”的主张，是和玄学中“自然为本”、“得意忘言”学说分不开的。

在音乐、绘画方面，玄学的影响也是十分深刻的。在玄学家心目中，音乐和绘画应是“畅神”、“传神”的重要表现。他们或弹琴歌唱，或书写人物、山水，旨在得到弦外之音、画外之意。可以这么说，凡是比较有名的玄学家，大多数都是鸣琴、长

啸、能书、善画的。阮籍、嵇康、阮咸不但是演奏家、作曲家，而且还是音乐评论家。诚如章炳麟所说："昔者阮咸任达不拘，荀勖与论音律，自以弗逮"；"戴颙述庄周大旨，而制新弄。"（《太炎文录·五朝学篇》）在玄学思想影响下，这一时期绘画艺术是以"传神"为最重要的批评标准的。顾恺之特别重视以形写神，认为"四体妍蚩，本无关于妙处，传神写照，正在阿堵（吴语阿堵意为这个，此处指眼睛）中"。（《世说新语·巧艺》）他虽然不是玄学家，但通观《晋书》本传，却是个玄言警语，妙趣横生的人物。至若其他画家，如宗炳强调山水画应是"万趣融其神思"（《画山水序》），谢赫绘画六法中列"气韵生动"为第一（《古画品录》），萧绎画人像"特尽神妙"（《续画品录》姚最语），王微重视"灵而变动"出乎于心的艺术效果（《叙画》）。这些画家所主张的"神思"、"气韵"，是我国传神美学的最主要特色。它与玄学中的"畅神"、"得意"主题是互为表里、融为一体的。（详见第八章）

四、玄学在哲学思想史上的地位

列宁说："判断历史的功绩，不是根据历史活动家没有提供现代所要求的东西，而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。"（《列宁全集》第2卷，第150页）魏晋玄学是在先秦诸子学、两汉经学的基础上发展起来的。从思想史角度来说，它是两汉学术的继承，但只要略加比较，便显而易见地看出魏晋玄学具有如下新的东西：

其一，由恪守经学转向崇尚《老》、《庄》。其中也谈《易》，但主要表现为以道释儒。

其二，由寻章摘句和谶纬迷信之学转向探求妙语和义理。

其三，由上传下授的讲经形式转向平等会友、互相论难形式。

再就哲学主题和哲学论证方法而言，魏晋玄学也与两汉经学颇不相同：

其一，两汉经学的哲学观点为宇宙生成论，魏晋玄学则为宇宙本体论。其中虽然存在着宇宙本源的“无”或“有”的分歧，但它却深化了哲学的内容。

其二，两汉经学的理论思维方法主要是验证法，带有很大的片面性。魏晋玄学则是一种辨名析理的方法，重在于从逻辑推衍中去得出结论。

其三，魏晋玄学扩展和完善了许多哲学范畴，诸如有无、本末、体用、动静、形神、名实、言意、一多、音声、才性等。这些成对范畴的确认与辨析，对哲学发展具有价值。

毫不讳言，魏晋玄学是唯心主义哲学。而在此以前，又曾有过王充的唯物论。那么，是不是因此就可以否定魏晋玄学的功用呢？王充著《论衡》，反对鬼神和谶纬迷信，反对生而知之，在哲学史上作出了贡献。但是，王充的哲学思想是有局限性的。他认为：“昌衰兴废，皆天时也”（《治期篇》）；“有死生寿夭之命，亦有贵贱贫富之命”（《命禄篇》）。这样，王充在解释社会现象时，却陷入宿命论的泥潭。这些消极成分，抹煞了人的主观能动性，给他的唯物哲学带来了致命的弱点。正如马克思在谈到德国宗教改革领袖马丁·路德时所说：“的确，路德战胜了信神的奴役制，只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。……他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页）魏晋玄学虽然是唯心哲学，但它抛弃了董仲舒的

神学目的论和王充的宿命论观点，企图探索和解决现象世界之后或之上的更根本的东西，并把“无”（或曰“道”）说成是统摄万有，赅总一切的宇宙万物的宗主。这个“无”，既不是“天”，也不是“上帝”，而是一种“无形无名”、“不可为象”的虚体。这种唯心主义哲学思潮，对于唯物主义哲学说来是一次暂时的挫折，但它却给人们的精神思想上开辟了一个新的境界。人们可以不再受神和命运的束缚，在纯粹理念的王国中自由地探索和追求。这种强调人的主观精神的学说，以及由此给人们带来的思想解放的深远影响是不可低估的。鲁迅先生说玄学思想“开脱”，实际上是指玄学家们要摆脱“名教”的束缚复归于“自然”，使固有的“人性”得以再现。

魏晋玄学的消极作用也是毋庸置疑的。按阶级属性来说，它是士族哲学，但不能看成是士族的官方哲学。这是因为，玄学归根到底是消极哲学，不可能作为治国安民之道。一些玄学家的生活态度，也是不足仿效的。西晋后期玄谈家领袖王衍，官至太尉、尚书令，但却矜高浮诞，唯谈《老》《庄》，后被石勒所杀。他在临死前叹息说：“呜呼！吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，戮力以匡天下，犹可不至今日。”（《晋书》卷四十）王衍的话，是应引以为训的。

第三章 佛 教

佛教是世界三大宗教之一。

起源于印度的佛教，在两汉时期开始传入我国内地。魏晋南北朝时期，佛教得到广泛的传播，并曾一度成为“国教”，对当时的国家政治和文化思想产生了重要影响，成为意识形态领域中的主要组成部分。

随着佛教的东来，作为宗教哲学的印度佛学也在中国得到滋生。在中国传统文化的土壤中，印度佛学不断被改造，并逐渐形成了富于中国特色的新学说——中国佛学。魏晋南北朝正是这种历史转折的关键时期。“六家七宗”、“成实学派”和“三论宗”的出现，就是两种文化互相碰击、彼此交融的反映，为隋唐时期中国佛教的正式建立奠定了基础。

宗教是一种麻醉剂，是统治阶级用以维护和加强统治的重要思想武器。列宁曾指出：“对于依靠他人劳动而过活的人，宗教教导他们要在人间行善，廉价地为他们整个剥削生活辩护，廉价地售给他们享受天国幸福的门票。”（《列宁全集》第10卷，第62页）诚然，在我们揭露宗教实质及其危害的同时，无疑地要重

视佛教哲学对中国传统哲学的影响，以及随之带来的印度文学艺术等，这才是历史唯物主义的态度。

第一节 魏晋时期佛教的广泛传播

一、印度佛教及其初传中国

为乔达摩·悉达多（Gautama Siddhartha）所创立的印度佛教，是在反对婆罗门特权和婆罗门教教义的基础上产生的。相传这位古印度迦毗罗卫城（Kapilavastu，今属尼泊尔）净梵王的太子，在出生后的第七天，母亲摩那便离开了人世。17岁时，他娶表妹耶输陀罗公主为妻，19岁时生子罗喉罗。由于痛感人世间有生、老、病、死四苦相，在生子当天夜晚即弃家出走，经过5年的探求和6年的修行，终于在菩提树下端坐成“佛”，年仅31。后世佛教徒尊称他为释迦牟尼（Sakyamuni），即为觉行圆满入寂成佛之意。

事实上，释迦牟尼并不是神的化身，而是一个有血有肉的人。后人曾论其一生为八相成道：“一从兜率天下，二托胎，三出生，四出家，五降魔，六成道，七转法轮，八入涅槃。”换句话说，释迦牟尼的一生，经历过生与死、苦与乐、爱与恨、迷与觉等诸般法相，最后才与世长辞成为“佛”的。他虽出身贵族名门，又曾受过婆罗门著名学者的教育培养，但对当时的种姓制度很不满意，认为四个种姓（即婆罗门——僧侣集团、刹帝利——武士集团、吠舍——手工业者和农民、首陀罗——奴隶）之间的不平和冲突，正是一切苦相的根源。为了寻求真理，探索出一种解救人世苦难的学说，他决定放弃王位的继承权，并出家云游。

大约在他35岁时，终于创立起一门新的宗教——佛教。此后几十年中，他广收信徒，传布学说，足迹遍及印度恒河流域等地，直到80岁左右才死去（注：其生年有前544、前565、前563诸说，卒年有前486、前483诸说，相当于与孔子同时）。

那么，为释迦牟尼所创的佛教，究竟有那些教义呢？统而言之，可以分为以下三点：

（一）宣扬“众生平等”，反对婆罗门集团的特权，诋毁婆罗门集团的暴力统治。这种主张虽然只是一种教义，并没有任何实际的内容，但它仍然以感人的号召，吸引了那些不满于等级制度和婆罗门教的人们，成为人民大众借以从精神上解脱苦难的一副药剂。

（二）不主张进行反压迫斗争，强调要寄希望于来世。在释迦牟尼看来，现实世界充满了灾难，人的本身则是一切苦难的渊源，只有消灭自身的肉体，才能消除生老病死诸苦相，使灵魂从苦海中升华出来，进入“极乐净土”的涅槃境界，不再受因果报应和六道轮回（即指地狱、饿鬼、畜生、人、天、阿修罗等6种转生趋向）之苦。这种反对使用暴力的说教，客观上对统治阶级却十分有利，因而使佛教得到了统治阶级的支持，成为其用以麻醉人民和压迫人民的有力工具。

（三）强调“六根清净”，通过修行去达到涅槃境界。释迦牟尼认为：世界是空幻不真的，人们认识上的错误在于“无明”，在于为这些虚假现象，自寻烦恼。人有六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识），从而产生各种情欲和烦恼痛苦。因此，要想排除这些“绳索”的羁绊，只有保持“六根清净”。要想“六根清净”而不染一尘，只有通过“三昧”（即排除一切杂念而使心专注一），通

过“戒”、“定”、“慧”的修证方法。这样，人们就能到达“真如”的涅槃（即寂灭、无为、圆寂之意）境界。这种用逃避现实去超脱苦难的消极办法，瓦解了劳动人民的反抗意志，客观上对统治阶级有利。

释迦牟尼之后，印度佛教有了进一步发展。公元2—3世纪时，中天竺土波罗奈国人马鸣（即阿湿缚窭沙）著《大乘起信论》，南天竺人龙树（即那伽阿周陀那，世称龙树菩萨）著《中论》、《十二门论》等，龙树弟子南天竺人提婆著《百论》，使佛教的唯心主义学说体系更趋完善，并在此基础上出现了大乘教派（大乘教派贬称原始佛教为小乘教派）。约5世纪时，佛驮跋陀罗（Buddhabhadra，即“觉贤”）、婆薮槃豆（即“世亲”）等高僧继续弘扬佛法。婆薮槃豆又创立大乘佛教瑜伽宗（即法相宗或唯识宗），佛驮跋陀罗则来中国传禅数之学，使印度佛教得以进一步发展和传播。

印度佛教何时传入中国？众说纷纭，莫衷一是。大抵秦皇、汉武之世，佛教已在当时的西域诸国（今新疆维吾尔族自治区等地）流行。张骞通西域时，已知大夏“旁有身毒国，一名天竺，始闻浮屠之教。”（《魏书·释老志》）如此说并非臆测之辞，则张骞之后佛教已渐次东来亦属可能之事。又说西汉哀帝时，“博士弟子景庐，受大月氏王使伊存口授浮屠经。”（《三国志·魏志·东夷传》注引鱼豢《魏略》）这是汉人开始接受佛教的最早记载。然为众人所公认的，则是在东汉明帝永平八年（65年），佛教才正式传入我国的中原地区。据《后汉书·楚王英传》：汉明帝刘庄在给楚王刘英（光武帝刘秀之子）的诏书中，曾褒奖楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”。浮屠又译作浮图、佛陀或佛。在诏书中，还提到了伊蒲塞（后译作菩萨）、桑门（又译作沙门，即

和上或和尚）等名称。它表明当时已有一些人信奉佛教。桓帝即位以后，对老子和佛教表示崇敬。《后汉书》本记载："饰芳林而考濯龙之宫，设华盖以祠浮图、老子。"当时的大臣襄楷曾上疏说："又闻宫中立黄老浮图之祠。此道清虚，贵尚无为，好生恶杀，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，杀罚过理，既乖其道，岂获其祚哉！"（《后汉书》卷六十）从襄楷的上疏中，可以看出佛教传入我国之初，人们对它并没有足够的认识，以为只不过是道术的一种，是属于道家的支流。其精灵报应之说，行斋祠祀之方，也似乎尚未引起人们的重视。待至东汉末年，牟融所著的《理惑论》中，虽然把佛说成是能"分身散体"、"能老能少"、"蹈火不烧"的神人，但仍然用庄老玄理去解释佛说。在《理惑论》中，还说到当时的"世人学士多仇毁"佛教："俊士之所规，儒林之所论，未闻修佛教以为贵，自损容以为上"。以上情况表明，佛教已在两汉时期传入我国，但直至东汉之末，它并未能引起统治者足够的重视。

但是，印度佛教毕竟在我国开始传播，佛教寺院也在我国开始创建。座落于今河南洛阳市东郊的白马寺，就是我国最早的一所佛教寺院。据传在东汉明帝永平十年（67），中天竺僧人摄摩腾（迦叶摩腾）、竺法兰，随同赴天竺求佛法的蔡愔、秦景等人来到洛阳。次年，遂建此寺。因摄、竺二僧来华时以白马负经，故名为白马寺。（见《洛阳伽蓝记》卷四）①原寺仿印度寺塔而建，寺门两侧有摄摩腾、竺法兰二僧墓②。今寺东之释迦舍利塔（亦称齐云塔）建于金大定十五年（1175），寺院的规模和建筑经唐、宋、

①《事物记原》说："汉明帝时，自西域以白马驮经来，初止鸿胪寺，遂取寺名，置白马寺，即僧寺之始也。"

②据《魏书·释老志》，摄摩腾、竺法兰死后，皆葬白马寺。

佛說四十二章經

後漢迦葉摩騰竺法蘭同譯

世尊成道已作是思惟離欲寂靜是最爲勝住大禪定降諸魔道於鹿野苑中轉四諦法輪度憍陳如等五人而證道果復有比丘所說諸疑求佛進止世尊教勅一一開悟合掌敬諾而順尊勅

佛言辭親出家識心達本解無爲法名曰沙門常行二百五十戒進止清淨爲四眞道行成阿羅漢阿羅漢者能飛行變化曠劫壽命住動天地次爲

四十二章經

图2.迦叶摩腾与竺法兰在洛阳白马寺译出的最早的汉文佛经《四十二章经》

元、明、清历代扩展重修，遗物多属明、清两朝，现已被列为全国重点文物保护单位。

随着印度、西域僧人进入中原内地，翻译佛经的工作亦已开始。桓、灵二帝时，僧人安息国（今伊朗）太子安世高译出《修行地道经》、《阿含经》、《四谛经》、《十四意经》、《九十八结经》等 30 余部。另一位西域大月支国（今属新疆）名僧支谶（支娄迦谶），也在洛阳译出《般若道行品经》.《首楞严经》、《般舟三昧经》、《阿阇世王经》等14部27卷。安世高所译诸经多为小乘。支谶所译则多为大乘，是在我国第一个翻译和传布大乘佛教般若学理论的僧人。据佛经翻译史料记录，从东汉明

明帝永平十年（67）至献帝延康元年（220）的154年间，主要译经者计12人，译出佛经（包括佛教教解等一切著作）共292部，合395卷（至唐开元间仍存97部131卷）。平均每部佛经还不到两卷，一卷一部及零星散见的居多。这在数十万卷佛经中，仍然是微不足道的。翻译这些经典的人皆为印度、西域僧人。至于由中国人自己翻译的佛经经卷，在当时几乎还是个零数。

二、魏晋佛教教兴盛的原因

上述情况表明，两汉之际佛教仍处于困境，但已札下根来，并已有所发展。东汉末年，宦官和外戚集团争相弄权，官僚集团在反对宦官的斗争中遭到两次“党锢之祸”。朝政腐败，民不聊生，阶级斗争也日趋尖锐，终于爆发了黄巾大起义。自此之后，东汉政权已名存实亡。军阀割据，豪族争强，劳动人民陷入水深火热之中，整个社会呈现极端混乱的状态。在这样残酷的客观现实面前，作为统治阶级用来欺骗和麻醉人民意志的经学，已经失去了它的光彩和作用，代之而起的是崇尚老庄主张无为的玄学。当时有不少官僚、士族和名士，在充满战争和政局瞬息万变的年代里，对儒家的伦常道德表示怀疑。原来儒学所鼓吹的三纲五常以及克己复礼等做人的标准，也已被时代的激流冲涤得荡然无存。在他们的头脑里，“无为”取代了“有为”，进取变成了退却，潜心老庄之学、企图脱避现实的思想占了上风。这种“高人乐遗世，学者习虚玄”的社会风尚，对于主张“空无”的佛教势力的发展，无疑是一个极其有利的客观条件。如三国孙吴时的笮融，本身既是一个地方官吏，同时又是一个虔诚的佛教信奉者。《三国志·吴志，刘繇传》说：

> 笮融者，丹杨（阳）人，初聚众数百，往依徐州

> 牧陶谦。谦使督广陵、彭城运漕，遂放纵擅杀，坐断三郡委输以自入。乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜槃九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。

另外，自从黄巾起义的主力军失败以后，黄巾军余部虽然仍在各地坚持活动。但就总的说来，人民群众反抗统治者的斗争已转入低潮。而军阀豪强间的混战，带来的是“白骨露于野，千里无鸡鸣”，“生民百遗一，念之断人肠”的惨象。俗谓人穷呼天，世乱敬鬼，广大人民群众在辗转沟壑哀苦无告之时，也需要一种精神上的寄托，给苦难的生活以思想上的安慰。诚如斯大林在《悼列宁》中所说那样，当劳动人民的起义反抗失败以后，“他们……不得不退却，不得不把委曲和耻辱，愤怒和绝望埋在心里，仰望茫茫的苍天，希望在那里找到救星。”（《斯大林全集》第6卷第43页）列宁在《社会主义和宗教》一文中也写道：“被剥削阶级由于没有力量对剥削者进行斗争，必然会产生对死后的幸福生活的憧憬，正如野蛮人由于没有力量同大自然搏斗而产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰一样。对于工作一生而贫困一生的人，宗教教导他们在人间要顺从和忍耐，劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。”（《列宁全集》第10卷，第62页）列宁和斯大林的话，指出了宗教发展所必需具备的社会前提。军阀混战和三国形成过程中的社会状态，正是佛教得以传播和发展的有利条件。

三国时期，佛教传布的中心有两个，即北方的洛阳和南方的建业。曹操为汉相以前，安世高与支谶等人已来洛阳译经。曹操

执政以后，印度、西域僧人来洛阳的或亦不少。但他对佛教的态度如何，是否仍如为济南相对“禁断淫祀，奸宄逃窜”那样，目前尚难确定。《弘明集后序》中虽有“魏武英鉴，书述妙化”等语，但其详情也无法考查。魏文帝和陈思王均痛斥方士，大抵佛徒亦在摈弃之列。及至魏明帝、齐王芳、高贵乡公期间，佛教的势力有所发展。《魏书·释老志》载：“魏明帝曾欲坏宫西佛图。外国沙门乃金盘盛水，置于殿前，以佛舍利投之于水，乃有五色光起，于是帝叹曰：‘自非灵异，安得尔乎？’遂徙于道东，为作周阁百间。佛图故处，凿为濛汜池，种芙蓉于中。”魏齐王曹芳嘉平二年（250），天竺人昙摩迦罗（亦作昙柯迦罗，意译法时）来到当时的魏都洛阳，在白马寺译出《僧祇戒心经》（即《大众部戒律节要》），并集众僧受戒，在中国首创授戒度僧制度。又见《魏书·释老志》说，当时的白马寺内，“盛饰佛图，画迹甚妙”，宫塔依天竺旧状，高至九级。嘉平四年（252年），另一名天竺僧人（或作康居人）康僧铠亦在白马寺译经。高贵乡公正元元年（254年），安息僧人昙无谛在同寺内译出《昙无德羯磨经》。以上是三国时北方地区佛教的大概情况。

相对说来，当时江南地区的佛教要比北方盛行。究其原因，可能与佛教最初传入中国内地时多在江南地区有关。前引最早在宫中建立佛祠的东汉时楚王刘英，其所管辖之地便在今江苏、安徽等地。当刘英后来因罪徙居丹阳泾县（今安徽泾县）时，随之南迁的多达数千人。这些人当中或有不少是崇信佛教的。东汉末年投依徐州牧陶谦的丹阳人笮融，也曾在广陵、彭城一带大起浮图，请僧人讲解佛经，并设酒饭招待事佛和就食者上万人。由于历史上的原因，使得在三国时期这个地区的佛教已颇为流行。过去人们以为，吴主孙权在赤乌十年（247）为康僧会在建业修建

的建初寺，是这一时期最早的佛寺。实际上，这种说法应予修正。在建初寺以前的27年，即孙权迁治武昌（即鄂城）前1年（220年），已在那里建造了昌乐院（《武昌县志》）。转年，又建成宝宁院。在翻译佛经方面，则以支谦和康僧会二人最为有名。

支谦，一名越，字恭明，原籍西域月支。其祖父法度曾率数百人来中国，受汉灵帝拜为率善中郎将。支谦生于汉土，师承支谶、支亮，备通六国语言。因中原丧乱，迁居东吴。由于天资聪敏，学识宏博，时人呼其为“智囊”，被孙权封为博士。在此后约30年间，支谦致力于译经事业，先后译出《维摩诘经》、《大明度无极经》、《大阿弥陀经》、《大般泥洹经》、《首楞严经》、《本起经》等大小乘经典36部，48卷①。又译注《了本生死经》等。并制《赞菩萨连句梵呗》三契，使歌颂佛德时伴以抑扬顿挫之声，或佐以管弦钟鼓之乐。后世佛徒对他所译的经典深为赞许，说他“曲得圣义，辞旨文雅”。这与他知识渊博而又通晓乐律是分不开的。

康僧会，原籍为康居人，世居天竺，后随其父经商移居交趾。不久，双亲并亡，乃于十多岁时出家为僧。深达三藏，卓然高出。赤乌十年（247年），来建业（今南京），吴主孙权为其造建初寺。这是当时江南地区最有名的寺院。他在建业住了33年，直至晋太康元年（280年）才死去。在此期间，康僧会先后译出《小品般若经》（即《吴品》）、《六度集经》二部14卷，又注《安般守意》、《法镜》、《道树》等三经，并制《泥洹梵呗》等。他的译注“妙得经体，文义允正”，文中多有《老》《庄》名词典故，可视为印度佛教在中国逐渐玄学化的先声。

① 梁僧佑《出三藏记集》卷二说支谦译经共“三十六部，四十八卷”。据吕澂先生考证，支谦译经有29部。

另外，随着佛教在我国的传播日益广泛，以及译经事业的逐渐开展，这一时期还出现了一件引人注目的事，即朱士行削发为僧和西行求法的活动。据《祐录》（即梁僧佑《出三藏记集》）卷七、十三等载，朱士行原为颍川（今河南禹县）人，于甘露五年（260）出家，他是我国史书记载中最早步入桑门的人，曾在洛阳讲《小品般若》，因感到该经文句艰涩难通，乃发誓西行寻求正本。他从雍州（其治所在今西安市西北）出发，西渡流沙到达于阗（今新疆和田），在那里求得《大品般若》梵本九十章六十多万言。后因事所阻而不得东归，遂于太康三年（282年）派遣弟子弗如檀（汉译法饶，于阗人）将该经送至洛阳，而其本人竟客死于阗。朱士行的出家和西行，表明印度佛教传入我国后，经过大约二三百年的蹇促际遇，已逐渐为士人所领悟和赏识，初步在我国立定了脚根。他的西行求法活动，对于两晋南北朝时期佛教哲学的发展也产生了深远的影响。两晋时期的竺法护、僧建、法显、释智猛等人，就是为探求佛理而步着他的后尘继续西行的。

西晋、十六国和东晋时期，印度佛教和佛学理论进一步发扬光大，并且明显地看出有逐渐中国化的倾向。在这一时期里，高僧辈出，寺庙之兴建，佛经之翻译，注经之演译，教义之发扬，大有压倒儒家学说的势头。真可谓佛法汪汪，佛学洋洋，香烟缭绕，钟鼓满堂，不但民间信仰佛教者日多，公卿名士赞誉佛教者日众，甚至皇帝也多推崇佛教，亲临听经。仅据《洛阳伽蓝记》载，西晋时期的佛寺共有42处，其中洛阳有白马寺、东牛寺、菩萨寺、石塔寺、愍怀太子浮图、满水寺、磐鸡山寺、大市寺、宫城西法始立寺和竹林寺等10寺。另据《佛祖统记》，东晋时期，佛教寺院多达180多个，僧尼数量为3700人。至若十六国，佛寺和佛徒的数目虽已无法考实，但那里的佛教当更流行，却是毋

容置疑的。那么，为什么这一时期的佛教陡然兴盛起来了呢？除三国时期佛教已获得一定程度发展的历史原因外，约略有如下几个方面：

其一，社会的动乱与民生凋蔽。西晋前期，随着东吴的平服与全国的重新统一，曾出现被史家誉为“太康之治”的太平盛世。但是，晋武帝山陵未干，便爆发了长达16年之久的“八王之乱”，接踵而来的是长达6年的“永嘉之乱”。《晋书·食货志》说：“及惠帝之后，政教陵夷。至于永嘉，丧乱弥甚。雍州以东，民多饥乏，更相鬻卖，奔逆流移，不可胜数。幽、并、司、冀、秦、雍六州大蝗，草木及牛马毛皆尽。又大疾疫，兼以饥馑，百姓又为寇贼所杀，流尸满河，白骨蔽野。刘曜之逼，朝廷议欲迁都仓垣，人多相食，饥疫总至，百官流亡者十八九。”永嘉之乱的结果，西晋覆亡，有晋东迁，整个中原地区，完全陷入分崩离析战乱频仍的“五胡乱华”局面。在这样残酷的现实面前，广大人民群众哀苦无告，只有仰望着冥冥的苍天，从信仰宗教中去寻求思想上的超脱，借以抚慰痛苦的灵魂。佛教的善福报应和生死轮回之说，遂成为麻痹人民大众的一剂良药。这一时期佛教之所以如此兴盛，就因为它所“植根的土壤”是肥沃的。

其二，魏晋玄学与佛教哲学的互为补充。作为魏晋时期主要时代思潮的玄学，它的本身虽然不是宗教，却充满着神秘的宗教色彩。玄学的虚无与佛学的空无，在哲学上同属于唯心主义哲学的体系，其思想学说有许多相似或相通之处。如在修心方面，玄谈家主张“清净无为”，佛学家主张“安般守意”。康僧会就曾巧妙地将两者结合起来，说“安为清，般为静，守为无，意名为，是清静无为也”；在养性方面，玄谈家讲吐纳之术，希图羽化而成仙。佛学家行禅定之功，盼望死后登天而为神；在行为方面，

玄谈家主张澹泊逍遥，遨游山水。佛学家主张在污不染，在祸无殃。还值得注意的是，佛教名僧为了借助玄谈以推行佛法，不仅以“空无”的宗旨与玄谈家的“虚无”相呼应，还一改过去苦行僧（即“乞胡”）的生活习性，多方模仿玄谈家的语言和情趣，主动与名士交游。如西晋时名僧支孝龙与名士阮瞻、庾敳结为知己，竺叔兰与乐广互相酬答，东晋时名僧康法畅与名士庾亮等清谈尽日，康僧渊与王导深相结交。而被誉为“领握玄标”的名僧支遁（支道林），更备受名士的推崇。他养马放鹤，能书善文，理趣符《老》《庄》，风神类谈客。当时的一代名流如王羲之、谢安、许询、王洽、刘惔、殷浩、郗超、谢朗等人，均与他交游，“出则渔弋山水，入则言咏属文”。（《晋书·谢安传》）他在会稽（今浙江绍兴）讲解佛经时，许询等人侍之于侧。他注《逍遥游》，又作《逍遥论》，其玄言妙语，甚至比竹林七贤之一的向秀还高出一筹，难怪当时的名士们把他看成是玄谈家的领袖。正由于玄学与佛学有许多相通之处，同声相应，同气相求，互为依靠，互为补充，遂使佛教在中国日趋兴盛，佛学与玄学日趋合流。

其三，最高封建统治者的重视与提倡。西晋武帝、惠帝是否佞佛，史无明文，但东晋元帝、明帝、哀帝、废帝、简文帝等却颇信佛，其中以明帝对佛至为崇敬。据《弘明集》载，他为太子时，“手画如来之容，口味三昧之旨。”在十六国，最高统治者多为各少数族，他们对佛教的传播也不遗余力。如后赵建国者羯人石勒，对从西域龟兹来的名僧佛图澄十分信服。他经常让佛图澄参议军政大事，尊称佛图澄为“大和上”，又广为建立佛寺，将自己的儿子们送到佛寺里抚养，求佛保佑。继位的统治者石虎，认为自己生于边壤，“佛是戎神，正所应奉”。他除对佛图

澄更为尊敬外，还在建武四年（338年）下诏准许汉人出家为僧，免去他们的租税、徭役和兵役。广大劳动人民由于无法忍受统治者的残酷剥削与压迫，便纷纷削发受戒而遁入桑门。又据传石勒和石虎曾为佛图澄建寺893所。此说虽未可信，但其时佛教兴盛是可想而知的。而佛图澄身边常有高徒数百，受业弟子前后多达万人，也应视为佛教兴盛的一个佐证。（《高僧传·佛图澄传》）又如后秦统治者羌人姚兴，对于祖籍天竺、生于西域龟兹的名僧鸠摩罗什也是推崇备至。他待鸠摩罗什以国师之礼，请入西明阁及逍遥园。又为之成立译经场，有弟子三五千人从事译经。其规模之大，实为前所未有。由于统治者的提倡与重视，遂使佛图澄、鸠摩罗什等名僧的弟子门徒周遍天下，译经的数量急剧地增加。黄河上下，大江南北，到处都弥漫着宗教的迷雾。敲钟击鼓之声，长歌短呗之唱，把一个血肉横飞鬼哭狼嚎的动乱世界，淹没在一片庄严肃穆、和谐宁静的气氛之中。

以上是魏晋时期佛教兴盛的主要原由。

三、鸠摩罗什和释道安的贡献

佛教的兴盛，既需要适宜的社会环境，还有赖于那些立志弘扬佛法的高僧们。这一时期的高僧，除佛图澄、鸠摩罗什外，以龟兹人帛尸黎密多罗（意译“吉友”，号“高座法师”）、中天竺人昙无谶（意译“法丰”，号“大咒师”）、迦毗罗卫人佛驮跋陀罗（意译“觉贤”、“佛贤”）等人最为知名。在佛法普照下，华人落发度入桑门的更多。因篇幅所限，这里只介绍鸠摩罗什和释道安在佛学上的地位和影响。

鸠摩罗什是中国佛教四大译经家之一。他祖籍天竺，生于西域龟兹国（今新疆库车一带）。一译“鸠摩罗耆婆”、“鸠摩罗

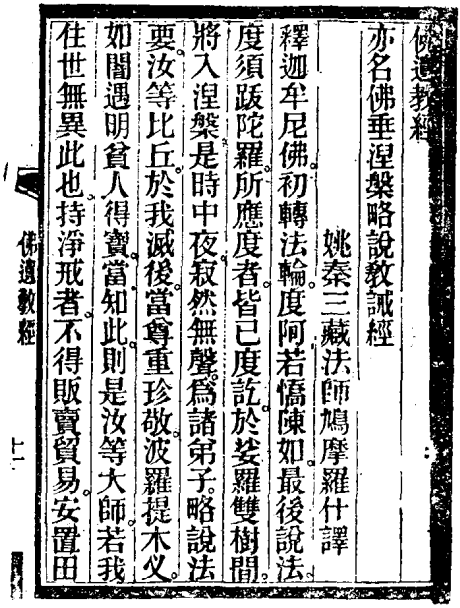

佛遺教經
亦名佛垂涅槃略說教誡經
姚秦三藏法師鳩摩羅什譯
釋迦牟尼佛初轉法輪度阿若憍陳如最後說法
度須跋陀羅所應度者皆已度訖於娑羅雙樹間
將入涅槃是時中夜寂然無聲爲諸弟子略說法
要汝等比丘於我滅後當尊重珍敬波羅提木叉
如闇遇明貧人得寶當知此則是汝等大師若我
住世無異此也持淨戒者不得販賣貿易安置田
佛遺教經 七

图3．鸠摩罗什译《佛教遗经》（木刻本）

什婆”，略称“罗什”，意译“童寿”。据《高僧传》卷二、《出三藏记集》卷十四等载，他生于东晋建元二年（344），卒于永兴五年（413年，日人冢本善隆谓其生卒年为350—409）。7岁随母出家，初学小乘，后改学大乘。师承佛陀耶舍。前秦建元十八年（382），吕光破龟兹，曾强迫他娶龟兹王女为妻。3年后被劫持到凉州（今甘肃清水县境）。后秦弘始三年（401年），后秦王姚兴派人将其迎至长安（今陕西西安），待以国师之礼，不住僧房，别立廨舍，并有使女10人。在姚兴的支持下，开始了规模宏大的译经事业。当时参加助译的约有三五千人，原为释道安的高足如僧䂮、僧睿，昙景（即昙影）、僧导等人亦归于罗什门下，僧肇、道融、道生、慧观等名僧亦云集长安参与译述工作。故其时罗什之弟子中，有所谓“四圣”（即道生、僧肇、道

融、僧睿。僧睿或为慧睿）、“八俊”（即道生、僧肇、道融、道睿、道凭、昙影、慧严、慧观。或有僧䂮而无道凭）、“十哲”（即于八俊外更加道恒、道标）之称。这些人不论在文章学问以及对教理之契会方面，都有高深的造诣。而罗什本人虽年届花甲，在讲释佛经时仍然孜孜不倦，直至行年70而卒前也没有搁笔。在他的主持下，经13年的努力，共译出74部384卷（此据《开元释教录》，《出三藏记集》则记为35部294卷）。其中至为重要的有《大品般若经》、《法华经》、《维摩诘经》、《阿弥陀经》、《金刚经》等经和《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》、《成实论》等论。这些经论，后来都成为大乘佛教的基本理论，也是大乘各教派的主要依据。如三论（即龙树的《中论》、《十二门论》和其弟子提婆的《百论》）是为三论宗的主要经典，《成实论》则为成实学派的主要学说，《法华经》（即《妙法莲华经》）为天台宗的主要依据，《阿弥陀经》为后来净土宗（即“莲宗”）的三部主要经典（另两部为《无量寿经》即《大无量寿经》、《大经》和《观无量寿经》即《观无量寿佛经》、《观经》）之一。另外，过去所译诸经，“多滞文格义”、“不与胡本相应”，即是说由于直译而使译经与原经的宗旨多有乖违。而罗什主持下译出的诸经，既能符合原经的旨趣，又与中国固有的思想、语言相应，做到义意圆通。因此，“众心惬服，莫不欣赏”，对于佛教和佛学在中国的传播，产生了极其深远的影响。鸠摩罗什在译经工作方面之所以获得如此卓越的成就，除了他精通梵文和汉语之外，还与他“详其义旨，审其文中”的严肃认真精神，和“手执胡本，口宣秦言”的一丝不苟态度有密切的关系。

释道安是我国佛学史上颇负盛名的佛学大师，又是般若学派

“六家七宗”之一“本无宗”的创建者。据《高僧传》卷五本传等载，道安俗姓卫，后以“释”为姓，东僧时常山扶柳（今河北冀县）人，生于永嘉六年（312），卒于太元十年（385）。他本出身于英儒之家，但早丧双亲，寄养于外兄孔氏。12岁时出家，但因形貌甚陋，不为其师所重视，被役使于田间操作多年。道安神性聪敏，过目不忘，覆经背诵经典，只字不差，后至邺城（今河北临漳），深得佛图澄赏识，乃收其为弟子。其师每讲经时，众徒多难复述，唯有道安解疑析问，力排众议而自出机杼，故有“漆道人，惊四邻”之称誉。时值河北丧乱，后赵灭国，冉闵建魏（史称“冉魏”），道安颠沛流离，曾先后徙居于飞龙山、常山、陆浑等地，但已有徒众数百，其中高足有慧远及其弟慧持等人。兴宁三年（365），道安率领徒众南行，至新野（今河南南阳）时乃广分徒众。据本传载，他分张徒众有两层意思，一为“今遭凶年，不依国主，则法事难举”；一为“又教化之体，宜令广布”。于是，他一面令竺法汰、昙壹、昙贰等40多人东下建康（今南京），一面领着慧远、慧持、慧永、法遇等众徒继续南下襄阳（今湖北襄樊）。道安在襄阳定居的15年间，注疏讲学，造塔铸像，制订僧规，遂使其所领导的僧团道德行为高尚，深为当地士人所叹服。如曾撰著《汉晋阳秋》四十七卷（今佚）的名人习凿齿，对道安的学识才辩及其为人极为钦佩。据说，习凿齿去见道安时，众僧皆舍钵敛衽，唯道安食之不辍，不与之礼。习凿齿气愤地说：“四海习凿齿，故故来看尔”。道安应声说：“弥天释道安，无暇得相看。”后来，习凿齿在给东晋丞相谢安的书信中说：“其人理怀简衷，多所博涉。内外群书，略皆遍睹。阴阳算数，亦皆能通。佛经妙义，故所游刃”。又说“道安……师徒数百，斋讲不倦。无变化技术可以惑常人之耳目，无重

威大势可以整群小之参差。而师徒肃肃，自相尊敬。洋洋济济，乃是吾由来所未见。”信中还写道：“恨足下不同日而见，其亦每言思得一叙。”太元四年（379），前秦苻坚挥兵南下襄阳，道安感于时势，再一次分张徒众，慧远等人遂南下庐山等地。襄阳被攻占后，道安和习凿齿均被劫持至长安。据《晋书·习凿齿传》载，苻坚对他们以优礼相待，并在与诸镇书中说：“昔晋氏平吴，利在二陆（按指陆机、陆云）；今破汉南，获士才一人有半耳。”一人即道安，半人指习凿齿。道安到长安时已是68岁高龄，犹孜孜不倦地亲自校定译经。此后六年中，又相继审订佛经多部，并为之作序。后无疾而终，葬于城内五级寺。

道安对中国佛教的贡献是很大的。在他削发为僧以后的62年中，除在襄阳的十多年生活较为安定外，大部分时间都是在颠沛流离和饱尝苦难中度过的。但是，他是一个十分虔诚的佛教徒，为了弘扬佛法而贡献了自己的全部精力。他的功绩主要有：第一，译注和整理佛经。他深知翻译和注释佛经的困难，体会到译经中存在着“五失本”和“三不易”。为了使翻译的经典能保持本真和通俗，即“文理会通，经义克明”，他强调求实和质朴，尽量做到“不令有损言游字”。因此，他除了组织中土的弟子门人从事译经外，还敦请僧伽提婆、昙摩难提、僧伽跋澄等许多胡僧协助翻译。在他的主持下，译出和注释了大量般若部经典，其中主要的有《道行品经》、《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》等。他又将所见佛经编写出《综理众经目录》一卷。这是我国第一部佛经目录书。原书虽已佚，现存于僧祐编《出三藏记集》中；第二，制定僧尼戒规。道安为保持和维护佛教的严肃性和纯洁性，审订出僧团讲经说法、衣食住行坐卧以及其他宗教仪式，要求佛徒必需严格遵守；第三，集印度佛学之大成，并

逐渐使之中国化。当时的印度佛学主要分为禅法和般若两系，道安则兼收并蓄、融会贯通而创立本无宗，对玄佛合流和佛教的发展有着较大的影响。道安的一生是佛学家的一生，他博学多才，广有徒众，言传身教，德高望重。当时著《道贤论》的作者、东晋名士孙绰曾为文叹道："飞声汧陇，驰名淮海。形虽草化，犹若常在"。寥寥数语，已把道安在佛教史上的地位和影响勾画出来了。

四、般若学说中的"六家七宗"

在印度佛教东传的过程中，小乘教派和大乘教派都传入中国。所谓乘，是车、船运载之意。而小乘教派则是大乘教派盛行后对原始佛教和主张自我解脱的教派的贬称。小乘佛教信奉《阿含经》，重在自我解脱和个人修行，以求证得阿罗汉果为其止境。大乘佛教则不同，主张大慈大悲、利益天人、普渡众生乃至度脱一切，以建立佛国净土作为最高目标。其主要经典有《般若经》、《大般涅槃经》、《维摩经》、《法华经》等，主要经论是《中论》、《百论》、《十二门论》《大智度论》等。但是，在释道安所处的东晋中期，许多大乘佛经和经论尚未正式翻译出来。（道安死后十多年才由鸠摩罗什等人译出）《般若经》虽然有了几种译本，如朱士行的《放光般若经》20卷和支谶的《般若道行经》10卷等，但都是节译本，译文也多生涩费解，难于曲尽其意。这样，般若学说在当时不可能形成一个比较完整的理论和体系，僧徒们在宣讲时就往往因人而异。在玄学思想学说的影响下，佛学中的"空"、"无"和"安般守意"等名词概念，就常常比附于玄学中的"虚无"、"本末"和"清静无为"，从而使之糅杂相混起来。于是，般若学说便分成为"六家七宗"等不同的学派。

据唐释元康《肇论疏》引南朝宋释昙济《六家七宗论》说：由于对《般若经》所谓“空”、“无”的意义理解不同，而形成了本无、即色、识含、幻化、心无、缘会六家。其中第一家又分为本无和本无异两宗，故名为六家七宗。

本无宗又称本无义，或作性空义。“本无”一词原出自玄学。本无宗的创建者为释道安（僧肇则另有看法）。本无宗的基本主张是：“夫冥造之前，廓然而已。至于元气陶化，则群像禀形；形虽质化，权化之本则出于自然。自然自尔，岂有造之者哉？由此而言，无在元化之先，空为众形之始，故称本无，非谓虚豁之中能生万有也”。（《名僧传抄·昙济传》引）换句话说，世界万有不是谁创造的，也不能说随便从“空”、“无”中产生，而是由“空”和“无”即“自然”状态通过“元气”变化出来。道安的这种学说，显然是受到当时玄学思想的影响。在《合放光光赞随略解序》中，道安曾解释说：“般若波罗蜜者，成无上正真道之根也”。般若波罗蜜，意译为“智度”，“明度”，即通过“智慧”或“明”去到达涅槃解脱的彼岸。这个彼岸就是“空”“无”的“真如”世界。因此，他教人要“泊然不动，湛尔玄齐，无为也，无不为也”，认为只有使“宅心本无”，才能做到“触章辄无”，摆脱尘世间的痛苦烦恼，从而进入极乐净土的空寂境界。

本无异宗又称作本无异义，其代表人物是琛法师。他又名法深、竺法深、竺道潜，出身于名门望族，俗姓王，祖籍琅琊（今山东诸城），年18出家，曾师事中州刘元真。东晋初年，他避乱江左，受到丞相王导、太尉庾亮的优待。本无异宗的基本主张是：“本无者，未有色法，先有于无，故以无出有，即无在有先，有在无后，故称本无。”（吉藏《中论疏》五）这段话的意

思是说，万物为有，有生于无，无能生有，先无后有。它与本无宗的“无”不同。本无宗的“无”是佛学中空无的“无”，本无异宗的无是玄学中有无的“无”，即“无”为“实无”，不是“非有非无”。也就是说，琛法师的本无异宗之说，还没有能够领悟到佛家中观学说中的“无”是“空无”的真谛。因此，从唯心主义哲学思想的高度与深度来说，琛法师的本无说较之道安的本性空寂说要略逊一筹。

即色宗又称作即色义，主要代表人物是支道林。道林又名支遁，世称“支公”或“林公”。他俗姓关，陈留（今河南开封）人，精通庄老之学，又熟谙《道品行经》、《三昧经》。年25出家，与东晋名士谢安、王羲之、许询等人深相友善。曾注《庄子·逍遥游》，又作《即色游玄论》等，即色宗的基本主张是：“夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空。故曰：色即为空，色复异空”。（《世说新语·文学篇注》）所谓色，大抵可以比附为客观世界，即是“有”在人们头脑中的反映。在觉者智者看来，“色不自有”，客观世界本身并不存在，因而是“虽色而空”，“色即是空”。在凡者俗者看来，客观世界是“有”，但这个“有”实际上是“假有”，也就是“空”，所以是“色复异空”。支道林的即色义，认识到“色”是假名不实的一方面，和佛教的基本教义相一致，但他的唯心主义哲学思想并不彻底，因为他还不懂得“色”的本身就是空无自性的另一方面。

识含宗又作识含义，创始人是于法开。他是东晋时高阳（今河南杞县）人，15岁出家，拜于法兰为师。先住长安山寺，后南渡江东郯县石城山，著《惑识二谛论》。晋哀帝曾请他讲说《放光经》。他鉴于经本殊多缺漏，决定动身去西域求取真经，但刚至交州（今广西苍梧）时，却因病而卒于象林。据吉藏《中论

疏》所载，识含宗的基本主张是："三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其中大梦已觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生。"这个三界泛称为"迷界"，指的是世俗世界中的欲界、色界、无色界。于法开认为，三界本为梦幻之境，但惑识者却以为不空，只有待神觉以后，通过十个阶段（即"十地"，指乾慧地、性地、离欲地等）的刻苦修行，才能最后成佛。因为于法开将神识分割为二，以神为主宰，识为其功用，即"识含于神"，是谓识含宗。

幻化宗又称作幻化义，其创建人为壹法师。壹法师名道壹（注：非道安弟子竺道壹，亦非唐代的马祖道壹），或称为小壹，是竺法开的弟子，曾著《神二谛论》。据安澄《中论疏记》载，幻化宗的基本教义是："一切诸法，皆同幻化，因幻化故名为世谛。心犹存真不空，是第一义。若神复空，教何所施？谁修道？隔凡成圣，故知神不空。"这种心有存神的观点，与支愍度的心无义说大相径庭。因此，壹法师曾与心无宗的继承人道恒等互相诘难。

心无宗又称心无义，创建人为支愍度（一作支敏度）。据《高僧传》卷四、《世说·假谲篇》等载，他在东晋成帝时曾和康僧渊、康法畅等人到江南讲"心无义"。该宗的基本教义是："心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。"（僧肇《不真空论》）安澄在《中论疏记》里，曾引释僧温（即温法师）《心无二谛论》中对心无义的解释："有，有形也。无，无象也。有形不可无，无象不可有。而经称色无者，但止其心，不空外色。"这种"有为实有，色为真色"的观点，与当时开始流行的一切皆空的般若中观学说显然有别，因而遭到壹

法师、慧远和僧肇等人的抨击。

缘会宗又称缘会义，创建人为于道邃。他是于法兰的弟子，与识含宗代表于法开同学，曾随于法兰过江，后同往西域，至交趾病卒，年31。关于该宗的教义，安澄在《中论疏记》曾解析说："《玄义》云，第七于道邃著《缘会二谛论》云，缘会故有，是俗。推析无，是真。譬如土木合于舍，舍无前体，有名无实。故佛告罗陀，坏灭色相，无所见。"这里的缘应理解为缘分，由于因缘定分的机遇，凝聚为有而成了俗谛。反之，如将缘分机遇拆散，则世界万有复归于无，这才是真谛。显然，于道邃的基本观点仍然是承认客观世界的存在，在此前提下再通过智慧去拆散各种缘分，使之成为空无，故后人将缘会之说解为分析空。

以上是六家七宗各派的基本教义。就其基本观点而言，大体上可以归纳为本无、心无和即色三派。识含、幻化、缘会三宗与即色宗大略相同，都认为色空而心不空。六家七宗的出现，是大乘佛教初传入中国和魏晋玄学各派思想相结合的产物。它表明：自东汉末支谶传译《道行般若经》和魏晋之际朱士行所得《放光般若经》行世以后，大乘般若学已逐渐流行于中国。但是，由于当时魏晋玄学已出现了不同的派别，而般若学的基本学说"三论"又尚未翻译过来。因此，佛教学者在用玄学去理解和论释《般若经》时，由于对"空"、"无"的含义看法并不完全一致，从而出现了种种分歧。待至东晋后期，情况已发生了变化，一方面是龙树、提婆的中观学说已系统地翻译出来，另方面是僧肇著《肇论》对六家七宗进行批判。这样，大乘般若学的基本理论得到了统一，有利于佛教的传播和中国佛学的建立。

五、慧远与中国佛学

在佛学大师道安的众多弟子中，慧远是继之而起的一位享有盛名的佛教领袖。他的佛教活动、佛学观点和哲学思想，在中国佛教史和中国哲学史上占有重要的地位。

慧远又称释慧远，本姓贾氏，东晋时雁门楼烦（今山西代县）人，生于成帝咸和九年（334），卒于安帝义熙十二年（416年，另一说卒于417年）。据《世说·文学篇》注引，他家"世为冠族"，13岁时随舅舅令狐氏游学于河南许昌、洛阳，经过多年的努力，成为一个"博综六经，尤善《庄》、《老》"（《高僧传》卷六本传）的人。21岁时，他曾打算去江东跟随颇有重名的隐士范宣子隐居。因其时后赵石虎病死，东晋殷浩、桓温相继北伐，道路难通，便与弟弟慧持前往太行恒山，拜名传遐迩的道安为师，皈依佛教，开始了他的漫长的宗教生涯。

慧远落发为僧以后，思想上产生了很大的变化。他对道安的本无义推崇备至，称颂道安是"真吾师也"，并颇有感慨地说："儒道九流，皆糠粃耳。"（《高僧传·慧远传》）在他后来《与隐士刘遗民等书》中也说："每寻畴昔，游心世典，以为当年之华苑也。及见《老》、《庄》，便悟名教是应变之虚谈耳。以今而观，则知沉冥之趣，岂得不以佛理为先？"（《广弘明集》卷二十七上）即是说，这时期的慧远已由崇信儒学，膺服《老》、《庄》发展到笃信佛教。又由于他对儒家、道家的学说均有很高的造诣，他在讲解佛家学说时便常常用儒学道学去进行类比，使深奥难懂的佛经教义变得通俗了然。这对于佛教在中国的传播、佛教逐渐中国化，以及调和融合佛、道、儒诸家学说等方面，都产生了深远的影响。

哀帝兴宁三年（365），年已30的慧远随师南下襄阳（今湖北襄樊）。在此十多年间，慧远一面协助道安译述佛经，一面申张般若学本无宗教义。他曾在奉命探视竺法汰病情时，与心无宗继承人道恒就席攻难。慧远机锋数起，终于使主张世界万有的道恒"自觉义途差异，神色微动，麈尾扣案，未即有答。"（《高僧传·竺法汰传》）心无义从此销声匿迹。孝武帝太元三年（378），襄阳被前秦符丕所破，道安为朱序所执而无法外出，乃再次分张徒众。年已44岁的慧远等一行数十人遂别师南下罗浮山（今广东博罗县境），途经浔阳（今江西九江）时，见庐山清静，足以息心。遂留住于龙泉精舍。后居于东林寺，直至老死，年82岁（一说83岁）。

慧远在庐山的30多年中，讲经论道，广收门徒，既邀请西来僧人如僧伽提婆、佛驮跋陀罗等来庐山译经，又派遣弟子法净、法领等人西行求法。他还致书全国各地的名僧和隐士，又广泛交结东晋王朝的上层人物。一时之间，庐山东林寺成为具有影响的名刹和南方佛教传播的中心，慧远本人也毫无愧色地登上了佛教领袖的宝座。在此期间，慧远孜孜不倦地从事佛学理论的著述。遗存到现在的主要著作有《沙门不敬王者论》、《沙门袒服论》、《明报应论》、《三报论》等4篇，和《庐山出修行方便禅统经序》、《三法度论序》、《阿毘昙心序》，《大智度论钞序》和《念佛三昧诗集序》等5篇序文，另有14封书信和铭、赞、记、诗等。这些著述已收集在《慧远大师集》（上海佛学书局刊印）和《庐山慧远法师文钞》（苏州弘化社刊印）两书之中。

慧远的佛教哲学思想是在继承道安的本无义说的基础上发展起来的，他的基本理论可以概括为下列三个方面：

其一，宣扬神秘主义的"法性"本体论。所谓法性，慧远解

释为“无性之性，谓之法性”。（《大智度论钞序》）它与“真如”、“涅槃”、“实相”等概念雷同。换句话说，是宇宙万物的永恒不变的本性。这个本性是永远处于非有非无的永恒状态中的。在他看来，宇宙万物“咸生于未有而有，灭于既有而无”，“生灭两行于一化，映空而无主”，“鉴明，则尘累不止而仪象可睹；观深，则悟彻入微而名实俱玄”。其意思是说，世界万有生于“无始”的远古，它是“未有而有”的，最后仍归结为“无”，它是“既有而无”。这就是事物的根本。但是，这个“有”不是简单的“有”，而是“生缘无自相，虽有而常无”；同样，这个“无”也不是简单的“无”，而是“常无非绝有，犹火传而不息”。正由于“始末沦虚，毕竟同争（净），有无交归”，使得有无融为一体，这就是法性。这种似空而非空，似无而非无的客观世界，其根本仍在于“空”、“无”。对觉者、智者来说，由于他能认识到法性，就进入“真如”、“涅槃”状态；对众生（即凡者、俗者）来说，就是要通过修行，断除贪、瞋、痴等烦恼，去掉各种情欲，通过生死轮回，从而到达“涅槃”的最高境界。

根据这种“法性”的理论，慧远竭力引诱人们出家出世。他把客观世界的万事万物，说成是水花泡影，甚至人的本身也不过是镜中的明月，人的一生就是虚幻不实的梦。因此，他告诫人们，要做到“不以生累其神”、“不以情累其生”，只有超脱“受苦无穷”的欲界、色界和无色界，从精神上进入“冥神绝境”，才能免却生死轮回，从而去到那个往生的“净土”——西方极乐世界。显然，这种悲观主义的厌世和出世思想，是要人们逆来顺受，放弃对现实的不满和反抗，实际上是为当时门阀士族地主的反动统治进行辩护。诚如马克思在《“莱茵观察家”的共

产主义》一文中指出：宗教“答应对一切已使人受苦的弊端的补偿搬到天上，从而为这些弊端的继续在地上存在进行辩护”。（《马克思恩格斯全集》第4卷，第218页）因此，慧远的神秘的“法性”本体论是客观唯心主义理论，其所起的作用是消极的、反动的。

其二，宣扬唯心主义的“神不灭论”。慧远为了弘扬佛教，一方面要从玄学“本无”说中摄取有用的成分，去发展和丰富佛学“空无”说，并把它提炼成较为完整的理论——法性论；另方面又要与能和佛教抗衡的道教进行斗争，要针对道教教义的漏洞去进行揭发批判。因此，他在道安的本无义和佛教的生死轮回说的基础上，进一步完善了佛学中“神不灭论”。

慧远首先指出，道教宣扬的那种人可以长生久视和羽化成仙之说是荒谬的。人有衰老病死，形体终会消灭，而精神却是永远长存的。为了证明神灵不灭，他在《沙门不敬王者论·形尽神不灭第五》中，先是援引《庄子·大宗师》的话说：“若人之形，万化而未始有极。”“生为人羁（羁旅于世），死为反真（复归于无）”；继而转述《文子·守朴》中传为黄帝曾说：“死有靡而神不化，以不化乘化，其变无穷。”（《弘明集》卷五）即是说，人终归是要死的，但精神却可以永存。接着，他对神进行解释道：“夫神者何耶？精极而为灵者也。精极则非卦象之所图，故圣人以妙物而为言。虽上有智，而不能定其体状，穷其幽致。”（同上）于是，经过慧远的一番曲解之后，本来是形神相即、形谢神灭的客观真理，反而变成了没有精神就没有人的形体，人的形体，尽管消亡，但精神却可以离开形体而独立存在的了。更为巧妙的是，慧远为了颠倒形神关系，还利用了两汉唯物论者桓谭和王充的烛火之喻与薪火之喻，引申为唯心论的薪

尽而火传。如桓谭曾以烛比喻人的形体，以烛火比喻人的精神，认为有烛才能有火，有了形体才有精神。假若烛烧完了火也就熄灭了，同样人体死亡了精神亦随之而消失。这种形毁而神灭的主张显然是正确的。但是，慧远的薪火之喻却成了另外一个样子。他说："火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形。"（同上）慧远和桓谭、王充等人同样是以薪火喻形神，并肯定薪经过燃烧后而成为灰烬，但慧远却将火能从这一木柴传到另一本柴的特性，说成为火是永远不会熄灭的。于是，在转而运用到形神关系上，慧远便推出了这样的结论：人的形体是要消灭的，而人的精神却从此一形体传到另一形体，是永恒不灭的。

慧远的神不灭论无疑是唯心主义的理论，是封建统治者用以麻醉人民的一项重要思想武器，应该进行严肃的批评。问题在于，在当时的历史条件下，唯物论不可避免地出现许多漏洞，常常容易被唯心论者加以歪曲和利用。因此，我们只有好好学习和掌握辩证唯物主义与历史唯物主义，才能彻底战胜形形色色的唯心主义。

其三，发挥佛教的因果报应说。因果关系是客观世界普遍联系和互相制约的一种表现形式，在人类历史上也确乎存在着类似报应的东西，不但印度佛教中有业报轮回之说，就在我国也早已有因果报应和上帝司善惩恶之谈。如《周易·坤·文言》所说的"积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃"等，便是因果报应具有普遍性质的表征。但是，慧远的因果报应说既不是原始佛教业报轮回说的简单的重复，也不是我国原有迷信报应说的机械的再现，而是经过一番改造以后发展而成的新的唯心主义理论。

慧远的因果报应说强调自作自受，认为报应是直接从自身活

动中得到的，并不是外力作用的结果。慧远根据佛学中的三生、三业之说，神秘地发挥成为三报的教义。所谓三生，是指人生有前生、现生和来生，也指人生有前世、现世和来世，故又称三世或三际。所谓三业，是指身业、语业和意业，泛指人们的一切身心活动。由于三业有善、恶、不善不恶之分，因而必然会得到相应的果报。这种由于因缘相生的报应，便也分成善、不善和无记三种，其结果是“善得爱报，不善得不爱报，无记无报”。佛教的善有善报、恶有恶报的说法，与我国原有的现世受报，或父母作善恶、子孙受报应的传统说法大略相同，故容易被人们所接受。但是，这种因果报应说的本身是虚构出来的，因而必然会有漏洞，会招致一些人的怀疑和质问，这对进一步弘扬佛法和推广佛教是很不利的。如当时屡召不仕的隐士戴逵，就曾写信给慧远提出质询。他在《与远法师书》中说：“……修短穷达，自有定分，积善积恶之谈，盖是劝教之言耳！”（《广弘明集》卷十八）戴逵还在《释疑论》和《答周居士难释疑论》等文中，列举了许多好人没有好报，恶人反受好报的事例，对佛教的因果报应说进行抨击。（同上）慧远为了解释这些实际生活中确实存在着的问题，他将因缘、轮回、三生、业报诸说巧妙地拼凑在一起，形成了一套更为彻底和更加神秘的唯心主义理论——三报论。

据《三报论》载，慧远这一理论的最基本内容是：“业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。”（《弘明集》卷五）他说：人生最大的痛苦莫过于轮回转生，而轮回分为地狱、饿鬼、畜生（傍生）、人、天、非天（即阿修罗）等六道（即六趣）。这种轮回的趋向是根据人生在现世中的作业（即善恶行为）而升降的。假若人生在现世中不能做到六根（即眼、耳、鼻、舌、

身、意等）清净，不是向善而是向恶，那么，他死后就要一世又一世地向较低于今世的境界中轮回，生生世世都无法摆脱轮回转生之苦。反之，由于在现世时一心向善，死后就可以轮回到较高于现世的境界。通过一世又一世的修行，最后进入涅槃（即成佛）和西天极乐净土，排除一切痛苦和烦恼。在此前提下，慧远将轮回的趋向解释为是报应，然后煞有介事地说：有的人今生作业（即善恶行为），今生便受报应，是为现报；有的人今生作业，下一世受报应，是为生报；有的人今生作业，经过无次数轮回后才得到报应，是为后报。这样，经过慧远精心设计而编造出来的三报之说，比起我国传统的因果报应迷信更加荒唐和神秘，更为系统和全面，因而也就更富于欺骗性和具有更大的危害性。

慧远的因果报应说与辩证唯物论的因果报应说是迥然不同的。马克思曾经指出："人类历史上存在着某种类似报应的东西，按照历史上报应的规律，制造报应的工具的，并不是被压迫者，而是压迫者本身。"（《马克思恩格斯全集》第12卷，第308页）慧远的因果报应说抹煞了阶级和阶级矛盾斗争，否认客观世界中有任何不以人们意识为转移的秩序，袭用了因果关系而歪曲了报应规律，把因果报应说成是自作自受。这种唯心主义的因果报应说，实际上是为当时的世家大族特权进行辩护，为一切不合理和不平等的种种现象进行论证。它不仅麻痹了人民大众向压迫者进行反抗斗争的意志，而且诱引人民大众去憧憬那个永远无法实现的彼岸世界，给人民大众套上了一副沉重的精神枷锁，因而是十分有害的。

慧远在中国佛学发展史上的影响是很大的。他一面强调佛法是"不变之宗"，著《沙门不敬王者论》，一面又设法调和与儒学名教的矛盾，提出"虽曰道殊，所归一也"（《弘明集》卷

五）的主张。在佛学与玄学的关系上，他援引玄学“本无”说去比附佛学“空无”说，并在道安的本无义基础上运用于宗教实践，与佛教因果报应、轮回转生结合起来。这样，慧远的佛学与过去所有名僧和高僧的佛学不同，具有以佛学为主，以儒学玄学为辅，用佛学去融合儒玄的特色。而这个特色，正是印度佛教演变为中国佛教的一个重要的标志。另外，在庐山的30多年中，慧远不仅著述佛学理论，而且孜孜不倦地进行佛教实践。他与王侯广为交结，与隐士互相往还，既聘请西方高僧来庐山译经，又遣派弟子往西土求法。由于慧远学识渊博和活动能量较大，使庐山被誉为印度的灵鹫山（传为释迦牟尼传法的圣地），东林寺被赞为印度的舍卫寺（亦为释迦牟尼说法圣地），慧远本人也被奉为中国佛教各派的“共祖”。

需要说明的是，东晋时期佛教的兴盛是以当时客观社会条件为前提的，不能简单地理解为是慧远个人活动的结果。同样，慧远在中国佛学方面的弘扬，也只是表明哲学上的唯心主义理论发展到一个新的高峰，使唯心主义哲学蒙上一层更为神秘的面纱。正因为如此，揭发和批判慧远的宗教哲学就更有必要了。

六、僧肇、竺道生与中国佛学

在鸠摩罗什的众多弟子中，僧肇和竺道生最为有名。他们在变印度佛教为中国佛教的过程中，在建立中国佛学的问题上，也与慧远一样，作出了较大的成绩。今分述如下：

僧肇，东晋时京兆长安（今陕西西安市）人。俗姓张，又名释僧肇。关于他的生年，旧说以为是孝武帝太元九年（384），日人冢本善隆则推断为宁熙二年（374）。卒于安帝义熙十年（414）。按新说终年则为41岁。据《高僧传》本传载，他出身

贫寒，生计困窘，以替人抄书为业，因而得以遍观经史坟籍，学识渊博。他爱好《庄》、《老》之学，但又感到庄老学说未能尽善，后读东吴支谦翻译的《维摩诘经》，“欢喜顶受，披寻玩味”，因而落发出家为僧。自此之后，他悉心研究大乘佛教经典、戒律和注解，博采诸家之说而自成一家之言。到20岁时，僧肇已是名振关西的一位雄辩滔滔的佛学理论者了。正在这时，西域佛学大师鸠摩罗什来华，僧肇求学心切，不远千里去姑臧（今甘肃武威）拜罗什为师，深受罗什的赏识。弘始三年（401），后秦统治者姚兴派人礼请鸠摩罗什东入长安，僧肇亦随师返回长安。此后十余年中，僧肇除协助罗什从事翻译和注释佛经外，更重要的是从事佛学理论的研究和著述。他以生动准确的比喻，优美流畅的文笔和人们喜闻乐见的形式，写成了《般若无知论》、《不真空论》、《物不迁论》等重要的佛学论文，又撰写了《维摩经注序》、《长阿含经序》和《百论序》等序文，还有《答刘遗民书》和《鸠摩罗什法师诔》等。这些文章被收集在《肇论》一书中。在《肇论》中尚收有《涅槃无名论》和《宗本义》等论文，据汤用彤、石峻等人认为不是僧肇之作。（参见汤著《汉魏两晋南北朝佛教史》第16章，1944年国立北平图书馆《图书季刊》新第5卷第1期石峻《读慧达〈肇论疏〉述所见》）

僧肇的佛学理论是在西土龙树和提婆的中观论基础上发展起来的，可以归纳为以下三个方面：

其一，批判“六家七宗”，建立中土中观宗学说。如前所述，六家七宗的实际代表是“心无”、“即色”和“本无”三宗。僧肇认为：六家七宗虽同属大乘般若学范畴，但其宗义是与般若“空观”本义相违的，必须进行批判。在僧肇看来，心无宗的根本错误在于“万物未尝无”。由于心无宗没有真正否定客观

世界的存在，因此，它的“无心于万物”之说虽然正确但却是片面的，“圣心为太虚”之说也是肤浅的。按照僧肇的说法，世界万有的本身是“空”和“不真”，“用”与“寂”是同为一体的，一切皆空才是般若学的真谛。心无宗经过僧肇以及同时代的慧远、竺法汰等人的批判，再也难于在中土立足而销声匿迹了。对于即色宗那种“虽色而空”、“色复异空”，即只从现象上论空的观点，僧肇认为也是与绝对空无说相忤的。僧肇说：“夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。”（《肇论·不真空论》）换句话说，僧肇指出即色宗的缺点是偏空色性而不空心境，是不知道心境所显现的色相也是妄心所作的结果。因此，即色宗只做到了“名假”而未能认识到“相空”，其唯心论是不彻底的。僧肇又认为：本无宗“情尚于无，多触言以宾无”，“此直好无之谈”。即是说，本无宗太偏重于无了，这是不符合“通顺事实”和“即物之情”的。在僧肇看来，本无宗的“故‘非有’，有即无；‘非无’，无亦无”的一切都是无的宗义是错误的。正确的说法应该是，宇宙万物都是不真实的，但不真实不等于不存在。因此，“非有”不等无，只是不真实的有；“非无”也不是“无亦无”，而只是“假有”。这就是说，独存虚无是不对的，去有存无也是不对的，只有即有即无、即体即用才是大乘般若学体用一如之妙谛。

从上述情况看出，僧肇巧妙地运用佛学的思辨力和玄学的体用说去批判六家七宗。他采取了相对主义的否定手法，以此方去否定彼方，又以彼方去否定此方，从而最后否定了双方。在否定各家学说的基础上，僧肇编造出一套更加精致、更具有迷惑作用的“不真空”理论。他说：“万物虽殊，而不能自异；不能自异，故知象非真象；象非真象，故虽象而非象。”这段话的意思

是，世界万物的表现虽然有千差万别，但由于这些事物没有独立的本性，因而万物本身实际上不具有差别。这样，可知现象是不真实的。既然如此，这些现象便不是真实的现象。他又说："万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。"意思是说，世界万物固然有它不存在的一面，但也有它存在的一面。那么，存在不能认为是真存在，不存在也不能认为是真不存在。这里讲万物虽然是无，但这个无并不是绝对的虚空。同样，讲万物虽然是有，但这个有并不是真实的有，而是一种虚幻的假象罢了。总之，这种"象非真象"、"象而非象"和"有而非有"、"无而非无"的神秘的诡辩论，就是僧肇自命不凡的"不真空"观。

僧肇的"不真空"观是大乘般若学各派思想斗争的产物，也是以龙树为代表的中观学派理论在中国的发展。僧肇既讲现实世界的虚空性，又讲虚空的现实世界不是不存在的。这种抹煞有无、真假、是非的相对主义手法，在理论上只能陷入更为神秘的唯心主义形而上学的诡辩。但就中国佛教发展史的角度而言，由于僧肇等人对六家七宗的批判，使来自印度的大乘空宗学说，在中土得到了更为广泛的传播。因此，僧肇的不真空论，遂成为佛教传入中国后佛学理论发展到新阶段的一个重要标志。

其二，歪曲事物运动的规律性，片面强调时间的间断性。在《物不迁论》一文中，僧肇开宗明义写道："夫生死交谢，寒暑迭迁，有物流动，人之常情。余则谓之不然。"在他看来，所谓人有死生、时有寒暑、物有变化的说法，在常人的心目中是这样，而实际上却是一种错误的世俗观点。为什么呢？他先是援引《放光经》、《道行经》和《中论》的有关经论，提出了事物没

有生灭、变化和“虽动而常静”的错误观点，然后去加以论证“物不迁”这个命题。他说：“既知往物而不来，而谓今物而可往！往物既不来，今物何所往？”又说：“是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。”这两句话的意思是：既然知道过去的事物不会延续到现在，怎么能说现在的事物可以延续到将来！过去的事物既然不能延续到现在，现在的事物又哪里能够延续到将来？这就是说，过去的事物本来只存在于过去，不应从现在联系到它的过去；现在的事物本来只存在于现在，不应从过去延续到现在。僧肇说这番话的目的在于：“既无往返之微联，有何物而可动乎？”换句话说，既然过去和现在之间没有丝毫联系的迹象，还有什么事物能够说它是在运动变化的呢？说到这里，僧肇笔锋一转，以华美的语言继续诡辩道：“然则旋岚（意为暴风）偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周，复何怪哉！”这句话的意思是：要是这样的话，说吹倒山岳的暴风永远安静，奔腾汹涌的江河不在湍流，飘荡田野的烟尘其实不动，周游天际的日月未尝巡回，也就不再是奇异的说法了。

经过僧肇巧妙的思辨，事物运动的连续性被阉割了，剩下的只是各个互不联系的独立阶段。然而，僧肇并不因此而满足，他一面抬出菩萨，用菩萨开导世人的“非常之教”——即“虽往而常静”、“虽静而常往”的观点去诱惑世人；一面抬出庄子和孔子两个圣人，断章取义地引用他们的话——即“昧者不知”、“逝者如斯夫”等去强化自己的“物不迁”之说，使事物不变的谬论变得更加扑朔迷离。

为了强调事物运动的间断性，夸大事物发展变化的阶段性，从而否定事物运动的规律性，即“运动是（时间和空间的）不间

断性与（时间和空间的）间断性的统一。”（《列宁全集》第38卷，第283页）僧肇还举了一个似是而非的故事，说有个叫梵志的出家人，年老以后回到了家乡，邻里们问他是当年的梵志吗？他回答说自己好像是当年的梵志，但又不是当年的梵志。邻里们感到很诧异，认为他是胡言乱语。其实，邻里们只看到少年的梵志与老年的梵志是属于同一个躯体的一面，而不懂得躯体在随着年龄的消长而变迁的另一面。既然少年的梵志只存在于梵志的少年时期，老年的梵志只存在于梵志的老年时期，那么，老年的梵志当然不是少年的梵志。乍看起来，这个例子并没有违反辩证法，因为人的躯体总是随着年龄的变化而变化的。其错误在于夸大了时间的间断性，抹煞了事物运动的连续性。僧肇企图以此说明，即使是同一个人，在不同时期也有不同的质，这些不同时期的质之间是毫无联系的。这种否认事物内部运动的一贯性和分割事物内部运动的连续性的说法，是典型的形而上学。

推而广之，僧肇还将这一事物的动静观运用到事物的因果关系方面。他说：“今若至古，古应有今；古若至今，今应有古。今而无古，以知不来；古而无今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来？”意思是说，如果现在能联系到过去，过去就应该包括着现在；如果过去能延续到现在，现在就应该包括着过去。但在事实上，现在并不包括着过去，可见过去不可能延续到现在；既然过去不包括着现在，可见现在也不可能延续到将来。在这个基础上，僧肇接着说：“果不俱因，因因而果。因因而果，因不熄灭。果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之教明矣。复何惑于去留，踟蹰于动静之间哉！然则乾坤倒覆，无谓不静，洪流滔天，无谓其动。苟能契神于即物，斯不远而可知矣。”这里说的“果不俱因，因因而果”，是说果与因

不可能同时存在，果是对因而言的，有过去的因才有现在的果。但是，过去的因是不会消灭的，既然果与因不可能同时存在，那么过去就不可能延续到现在。既然因与果在各自的时间里独立存在，既不消灭，也不延续，那么，事物不在运动的道理自然就明白了。因此，人们不必迷惑于去与留，也不必徘徊于动与静，反正都是一个意思啊！要是这样，即使天翻地覆，也不能认为是动，纵然是洪水滔天，也不可以说是不静。如果人们能够从中领会到事物的本来面目，那么，这个“物不迁”的道理就可以明白了。

应该看到，僧肇将因果分为先后，先因后果，有因才有果，是合乎辩证法的。但是，他的因果相对论思想，是建立在事物静止不变这个错误观点基础上的，是以因果之间互不转化、互不消灭和互不延续为前提的。因此，他虽然也在谈因果关系，实际上却割裂了因果关系，使得原因不成为原因，结果无所谓结果。这种“古今常存”和“不迁”、“不化”的形而上学之说，只能导致否定事物的因果辩证法，最后歪曲了事物运动的规律。

其三，宣扬唯心主义的不可知论，诱惑人们去追求虚无缥缈的涅槃境界。在僧肇的重要佛学论著中，《般若无知论》是一篇关于认识论方面的代表作。所谓般若，原是梵文 prajñā 的音译，亦作“波若”、“钵罗若”等，意译为“智慧”、“大智”、“明”等。但这种智慧不等于人们通常所理解的聪明才智，而是指一种宗教的神秘的直观，是为一般人所没有的。在这篇文章中，他先是说现实世界是虚幻不实的，一切事物和现象都不过是梦幻和泡影，人们是不可能真正认识它的。但是，圣人（佛）则不同，是能洞察一切和无所不知的。他说：“夫有所知，则有所不知。以圣心无知，故无所不知。不知之知，乃曰一切知。故经云：圣心无所知，无所不知。信矣！”这段话的意思是，在认识

事物的问题上，有所知就有所不知。圣人（佛）的心本是无知，这种无知实际上是无所不知。这种无知的知，才能叫做一切知。所以佛经说，圣人（佛）的心无知，故无所不知。确乎是这样的啊！那么，为什么圣人（佛）能够无所不知呢？僧肇说，“是以圣人虚其心而实其照”。这里的“虚其心”，是说佛心始终保持虚静，不执着于客观世界的种种幻影和假象。而在另一方面，佛心的洞察力却经常保持充实，洞照着毕竟是“无相”的万事万物。在僧肇看来，由于客观世界是“无相”，佛心始终是“无知”，而“无知”实际上是“无所不知”。因此，佛与一般的凡人不同，他能大觉大悟，洞察一切而无所不知。

那么，一般的人有没有“知”呢？僧肇为了抹煞人们的正常认识，并把这种认识说成是荒诞认识，先是将“知”分解成两种本质截然不同的智慧——“圣智”和“惑智”，说圣人（佛）的智慧认识是最高最全面的智慧，这种智慧就叫般若。而一般人的智慧却不然，他们的着眼点只在于形形色色的万物，看到的万事万物实际上不过是幻影和假象。因此，凡人的这种“取相”是“不真”的认识，是“惑取之知”，叫做“惑智”。在这个基点上，僧肇进而歪曲和贬低人们的正常认识。他说：“惑者有知，故有知可无，可谓知无，非曰无知也。”这句话的意思是，凡人是具有一般认识能力的，但因为他们本身是“惑者”，只看到事物的表面现象。而纠缠于这些虚幻的假象，反而使人们不能认识世界的真谛。因此，人们的认识只能是虚妄的和荒诞的。

为了论证自己的蒙昧主义，诱导人们去追求天国的彼岸世界，僧肇还以自相诘难的方式，去阐述“能知”（认识主体）与“所知”（认识对象）和名与实的双边关系。他说：“以缘求智，智为非也。何者？《放光》云：不缘色生识，是名不见色。

又云：五阴清净故，般若清净。般若即能知也，五阴即所知也，所知即缘也。”文中所说的缘，是指佛教名词中的“缘生”或“缘起”，谓一切事物均处于因果联系中，人们以此去解释世界、人生和各种精神现象产生的根源。文中所说的五阴，则指佛教名词中的“五蕴”。谓人的本身不是一个实体，而是由色蕴（构成身体的色相）、受蕴（人的喜怒哀乐情感）、想蕴（人的欲望）、行蕴（人的行为活动）和识蕴（人的思维意识）等五种成分集聚合积而成。如将五蕴拆开，则人的实体便不存在。僧肇的意思是说，假如人们从认识所谓客观事物过程中去求得智慧，那么，所得到的智慧不是真正的智慧，即不是真正的认识。这是什么原因呢？《放光般若经》说，不接触外界事物而产生的认识，叫“不见色”。该经中还说，五阴是清净虚空的不实体，般若本身是清净不见色的，是智慧的化身，是“能知”，是认识主体。而五阴呢？则是认识的对象，是“所知”，也就叫做“缘”。接着，僧肇先是否定人们的认识来自于客观事物的存在，强调认识主体的作用，然后抹煞客观事物的存在，说客观事物只是由各种条件（如人的五阴）聚合起来的，其本身是不真实的。这样，他既把无知的般若说成是“内有独鉴之明”，能够洞照一切客观事物，而又把实有的客观事物说成为“无相”，从而最后取消了客观事物这一可以认识对象的存在。

在《般若无知论》中，僧肇又通过歪曲名和实之间的辩证关系去否定名词概念所反映的实际内容。他说：“经云，般若义者，无名无说，非有非无，非实非虚。虚不失照，照不失虚，斯则无名之法。故非言所能言也。言虽不能言，然非言无以传。是以圣人终日言，而未尝言也。”这段话意思是，般若是既没有名称也没有论述，既不是有也不是无，既不是实也不是虚。虽然是

虚寂但能洞察一切，虽然能洞照一切，但本身是虚寂。由于般若没有名称，因此不是用言语所能说明的。言语虽然无法去说明，但不通过言语又无从去说明。正因为如此，圣人（佛）虽然成天在讲话，实际上并没有讲话。

我们知道，名是客观实际的真实反映，是与事物的状相和内容相一致的。在一般情况下，名称、概念总是与客观事物相符，这就是名副其实，反之则是名不副实。但是，僧肇却把名与实对立起来，歪曲名与实的统一性。他在《不真空论》中曾说："名无得实之功"，"物无当名之实"。认为名相概念既不能反映客观的真实性，也不能用以表达和把握客观的真实性，以此否定客观事物的实在性，最后去宣扬他的"名实无当，万物安在"的神秘的唯心主义认识论。

总的说来，在僧肇的短促一生中，除协助其师鸠摩罗什译述佛经外，主要专心致力于佛学理论的研究著述。他以印度大乘教龙树系中观学说为依规，以玄学中的有无、本末、体用等论证方法，通过自己的丰富的想象和优美的语言文字，写出了《不真空论》、《物不迁论》和《般若无知论》等著名佛学论文。在鸠摩罗什的众多弟子中，他被誉称为"解空第一"，也深受当时南方佛教领袖慧远的赞赏。从哲学理论的角度来说，他不但对我国佛教般若学的六家七宗进行了批判，同时实际上也批判了魏晋玄学中的"崇有论"等学说，并在此基础上，建立了一套富于中国特色的佛教唯心主义哲学体系，形成了一个相当彻底的而又十分圆滑的佛性神秘直观，使中国哲学中的佛学理论发展到一个新的高度。

僧肇的佛教哲学理论对后代佛教的继续发展有着深远的影响。隋唐时期的法性宗（即三论宗、玄宗）的基本学说主张，如

宣扬世界实相是“非有非无”，“虽空而宛然假，虽假而宛然空”等教义，就是从僧肇的不真空观脱胎发展而来的。因此，法性宗创建人吉藏法师在《大乘玄论》中，便崇奉他“可谓玄宗之始”。对于南北朝后期已基本确立的禅宗也深有影响。禅宗所强调的“以无念为宗”和“心即是佛”、“见性成佛”等宗义，与僧肇的佛学理论可以说是一脉相承的。

僧肇的佛学理论旨在说明客观世界是虚假不真的，是要诱导人们不要去认识真理和追求真理，归根到底是要劝导人们忍受封建统治者的剥削和压迫，从精神上去超脱痛苦和灾难。这种为封建统治阶级服务的唯心主义的佛学理论，当然应受到严厉的批判。

竺道生，即道生法师，本姓魏，钜鹿（今河北平乡）人，寓居彭城（今江苏徐州），家世仕族，父为广城县令。生年不可考，或曰生于东晋孝武帝宁康三年（375），卒于宋文帝元嘉十一年（434），世寿约为59岁。据梁慧皎《高僧传》卷七载，他“幼而颖悟，聪哲若神”，出家师事竺法汰，从师姓，改姓竺。由于他儁思奇拔，15岁时便登讲座。约二十七八岁时，他离开庐山，与慧叡、慧严等人至长安（今陕西西安）就学于鸠摩罗什，与僧肇、道融、僧叡等同为罗什的高足，有“老则融叡，少则生肇”之誉，居于四圣、八俊、十哲之首。大约在31岁时还京师建业（今江苏南京）青园寺。后来，他力排众议，提出“一阐提人皆得成佛”的主张，遭到“旧学僧党”的攻击，认为是“背经邪说”，因而受到佛教戒律的开除处分。他出走建业后，先去苏州虎丘山。传说他曾向石头说法，顽石皆为之点头。约55岁时，他重返庐山。当时由昙无谶译出的《大般涅槃经》已传至京

师，经中称一阐提人也能成佛。霎时之间，他一跃成为众僧徒崇拜的偶像，僧徒们皆因他独具卓识而为之倾倒。于是，他重登讲坛，妙论横生，并在演讲《大般涅槃经》、《法华经》的基础上，又首倡顿悟成佛之说。后来，他死于庐山精舍，葬于庐山之阜。他的著述甚多，但如《三谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》、《顿悟成佛义》、《善不受报义》等皆已散佚，传世的只有《妙法莲华经疏》（二卷）、《答王卫军书》，以及在僧肇《注维摩诘经》、《大般涅槃经集解》中保留的一些片断。另外，在谢灵运的《辩宗论》中，还有他的顿悟之说。

竺道生的佛学理论，是在鸠摩罗什译的《般若》、僧迦提婆译的《毗昙》和昙无谶译的《涅槃》三部经典的基础上发展而成的。归纳起来，可以分为以下三个方面：

其一，主张佛无净土说和善不受报说。

前面提到，印度佛教传入中国以后，经过数百年的消化和吸收，到东晋后期慧远在世时，印度式的佛教已逐渐演变为中国式的佛教。慧远曾发愿往生“净土”的誓言，成为众多佛徒们和善男信女们为之神往和追求的目标。慧远的因果轮回和业有三报之说，在更大程度上俘虏了不少遭受压迫剥削而哀苦无告的下层人民，成为封建统治者用以恐吓和迷惑人们的重要精神武器。但是，从哲学角度去看，慧远的唯心主义的佛学理论仍然是不彻底的，他的以佛学为主、揉合玄儒的哲学观点仍然有许多漏洞，容易招致人们的诘难。也许正是这个缘故，这位“器鉴日深，性度机警”的竺道生，在而立之年终于离开曾经事师的慧远前往长安问道于鸠摩罗什。

竺道生的佛学思想是大乘教龙树系的般若空宗，即鸠摩罗什

译出的《大品般若经》和龙树的《中论》、《十二门论》以及提婆的《百论》中的基本观点。这一派的要义是，一切客观存在着的事物都只是虚幻的假象，是空和不真的，但对俗谛说来，这个虚幻的“假有”还是存在的。在这个唯心主义哲学概念的基础上，竺道生进而企图论证佛身的神秘性。在他看来，佛身就是宇宙神秘本体的实相，并不存在像人们心目中所想象的佛，实际上只是法身的显现而已。他说：“夫佛身者，丈六体也。丈六体者，从法身出也。以从出名之故，曰即法身也。……法身真实，丈六应假。”意思是说，人们通常说佛身长丈六，其实只是佛的法身，之所以说它身长丈六，只是为了使人们能够感觉到佛有具体形状。其实呢？法身是真如，是神秘的精神性的本体，所谓佛身丈六并非真实的佛身。竺道生进一步解释说：“若有大佛者，便应从四大起而有也。夫从四大起而有者，是生死人也。佛不然矣。”这里的四大，指的是地、水、火、风4种元素的坚、湿、暖、动等4种属性。他的意思是，假若真有像人们所想象中的佛身，那么它就应该具有4种属性，而如果有这些属性，那就与有生有死的人相同。佛可不是这样的啊！

那么，佛是怎样的呢？佛的含义是什么呢？竺道生曾反复地说：“佛为悟理之体”、“佛以穷理为主”、“然则佛亦法矣”。换句话说，佛就是法，佛身就是法身，佛就是理，佛身亦是真理的化身。但是，法身也罢，化身也罢，归根到底也是没有形相的神秘的精神性本体。既然如此，佛只能是无土、无净土，而不应是佛有净土，也无所谓有极乐世界。

这里应该提出的是，竺道生关于佛的概念和佛无净土等问题，与佛教经典的说法是颇有出入的。在一般情况下，佛是用作对释迦牟尼的尊称，或泛指一切觉行圆满者，如释迦牟尼以前尚

有六佛等。至若净土，大乘教指的是佛所居住的世界，也称“佛国”、“净国”，它与世俗众生所居住的世间即“秽土”或“秽国”相对，如阿弥陀佛的净土是西方极乐世界，阿閦佛的净土是东方妙喜世界，药师佛的净土是琉璃世界等。但是，我们早已清楚，问题并不在于谁的学说出自佛教经典，谁的学说则与佛教经典相违，因为一切宗教哲学内容的本身就是一个骗局，都是子虚乌有的东西。竺道生所提出的关于佛的概念和佛无净土之说，虽然与慧远等人的说法完全相左，但其核心仍然只能是违反科学的唯心主义。因此，就在竺道生提出佛无净土的同时，也不得不采用一种更为圆滑的手法，去解释佛有净土这一命题。他说：“夫国土者，是众生封疆之域。其中无秽，谓之为净。无秽为无，封疆为有。有生于惑，无生于解。其解若成，其惑方尽。始解是菩萨本化自应终就。”又说：“若闻净土不毁，则生企慕意深。借事通玄，所益多矣。”这两段话的大意是说，国土是世俗众生居住的地域，佛的净土本来是没有的，菩萨之所以说佛有净土，其目的是为了教化众生。众生若听说佛有净土，则他们企图到极乐世界的意愿便更加坚定，借着具体的事物去沟通深奥的道理，得到的好处是很多的啊！

在佛无净土说的前提下，竺道生进而提出了善不受报之说。如前所述，因果关系本来是客观事物之间相互联系和制约的一种形式，类似报应之说在人类历史上确乎也存在着。慧远的《三报论》、《明报应论》，则完全是宗教哲学的欺骗，它曾经俘虏过不少受苦受难的人民群众，成为封建统治者统治人民的一种重要的精神武器。而在竺道生看来，慧远的因果报应说还存在着漏洞，因为佛的本身是“宗极之理”，是悟解宇宙本体的最高真理，不存在任何功德利益，不存在行善受报之说。在僧肇《注维

摩诘经》中曾读到竺道生的观点是“无利之利真利也”。换句话说，行善企图得到善报，这仍然是一种杂念和欲望。由于《善不受报义》一文以及其他有关文章多已散佚，我们难于窥见其具体的说法。有人认为，竺道生的善不受报之说，可能出自提婆著、鸠摩罗什译的《百论》。该论说行善望报的本身是一桩买卖，持戒而希图升天与天女娱乐仍然是杂念。结合竺道生的全部学说来看，这种估计是有可能的。因为竺道生的关于佛的概念和佛无净土的观点，是要人们灭除一切欲望和超脱一切利益，从而彻底觉悟所谓人生的真谛，进入佛教宣扬的涅槃这一最高的精神境界。因此，竺道生的佛学理论，较之慧远及其他前代的佛学家说来，是一种更为神秘更为彻底的唯心主义哲学理论。

其二，提倡涅槃佛性说和一切众生皆能成佛说。

“涅槃”这个佛教名词，原是梵文Nirvāna的音译，旧译为“泥洹”。关于它的含义，有“灭”、“寂灭”、“无为”等多种解释。一般说来，小乘教以“灰身灭智，捐形绝虑”为“涅槃”，即是彻底死亡的代称；大乘教则以涅槃作为成佛的标志，是具有“常、乐、我、净”四德的永生常乐的佛身。要而言之，是指经过累世修习摆脱生死轮回的苦海以后获得的最高精神境界。一般的佛学家以为，世俗众生只有“惑智”的知而没有“真智”的知，迷惑于尘世间的六情（指眼、耳、鼻、舌、身、意所产生的六识）、五欲（指色、声、香、味、触或财、色、食、名、睡等五境），难于经过六道轮回（指地狱、饿鬼、畜生、人、天、非天）的诸般痛苦而进入佛国净土。竺道生则不然，他“思悟夙挺”，“孤明先发”，在追踪佛教发展潮流的基础上，将般若实相学与涅槃佛性说合而为一，提出了“一切众生，莫不是佛，亦皆泥洹”的涅槃佛身说。

那么，竺道生是怎样阐发这个新的佛学观点的呢？首先，他把早期佛教的“无我”说和般若学的“无我不二”说发展为“佛性即我”说。在印度佛教传入中国以后相当长的一段时间里，小乘教义中人身不是恒常本体的“无我”说很是盛行。待到大乘般若学广为传播的东晋时期，“我”与“无我”两者不即不离的“无我不二”说，取代了“无我”说而居于支配的地位。在东晋后期，随着大乘涅槃学的兴起，“佛身是常”、“佛性常住”的说法又逐渐占了上风。佛教哲学思想的这些变化，一方面表明唯心主义佛学本身的荒诞与混乱，另方面也反映出唯心主义佛学理论还不够彻底，需要进一步深化和完善。正是在这样的条件下，竺道生从维护和加强封建统治阶级利益的立场出发，提出了“佛性即我”的新的佛学观。其次，他反复论证佛的涵义和佛性的命题，说佛身并不是恒常不变不灭的本体，而是宇宙本体的体现；佛性是“本性”、“善性”，是“法”是“理”，是永恒真理的化身。它既不是某一个人的神明，也不是某一个人所独有，而是一切众生先天具有的。他说：“苟能涉求，便返迷归极，归极得本”。意思是如果众生能够除惑去迷，返乎自然的本性，也就成佛。再次，他从“佛无净土”这一观点出发，说要想成佛不必要去极乐世界，在现实世界中就有涅槃妙境，这个涅槃妙境就是“悟”。他说：“夫大乘之悟，本不近舍生死远更求之也。斯为在生死事中，即用其实（种子）为悟矣。……其悟既长，其事必巧，不亦是种之义乎？所以始于有身，终至一切烦恼者，以明理转扶疏（枝叶繁茂），至结大悟实（果实）也。”（《注维摩诘经》，《大正藏》第三十八卷，第392页）又说：“见解名悟，闻解名信，信解非真，悟发信谢。”（《肇论疏》引道生语）这两段话的意思是，大乘教所说的悟，本不在生死之外，而就在现

实生活之中，以本有的佛性为种子，悟解客观世界的实相。随着悟解程度的不断加深，佛性之种萌发而至枝叶婆娑，一切欲望和烦恼因之断绝，这就是大悟而成佛。竺道生的人人皆能成佛和成佛在于心识的主张，否认了那个难于到达的虚无缥缈的极乐世界，使人人都能进入净土天堂，是一张更为廉价的天国入门券，对封建统治者说来更为有利。

但是，按照传统的说法，有一种人是不能成佛的。这种人叫做“一阐提”。“一阐提”原是梵文Icchantika的音译，亦译作“一阐提迦”，意译为“断善根”。《大涅槃经》卷五说：“一阐提者，断灭一切诸善根本，心不攀缘一切善法。”又说：“如一阐提懈怠懒惰，尸卧终日，言当成佛，若成佛者，无有是处。”一句话，由于一阐提是善性灭尽而不可救药的人，要想成佛是不可能的。但是，诚如僧祐《出三藏记集》中对他的评价那样，这个“笼罩旧说，妙有渊旨”的竺道生，并不拘泥于经典条文，而是根据自己的体会去补充和解释。在他看来，既然佛是真理的化身，佛法力无边，那么，佛的光辉是洞照一切的，一切众生都是有佛性的。一阐提人也是“禀气二仪”（即阴阳二气）而生的含生之类，当然不会有所例外。他说：“一阐提者，不具信根，虽断善，犹有佛性事。”（《续藏经》第一辑第二编乙）在后来日本沙门宗撰《一乘佛性慧日钞》引《名僧传》中，对一阐提成佛问题作了更明确的解释。该文说：“生曰：禀气二仪者，皆是涅槃正因。三界受生，盖唯惑果。阐提是含生之类，何得独无佛性？盖此经度未尽耳。”道生的说法，显然与传入中国的佛教经典条文大相径庭，因而被视为“邪说”，他本人也因“独见忤众”而被佛教界开除了。其实，“一阐提人皆得成佛”之说，不但对于弘扬佛教大有好处，就是对封建统治者也十分有利。但

是，由于那些墨守成规的名僧们的反对，也由于那些封建卫道士们的短见，使得这位“能观其大”、弘扬“真理”的虔诚的佛教徒，只得去向苏州虎丘山的石头说法了。

不久，由昙无谶译出的《大般涅槃经》40卷传到江南，该经中也有“阐提悉有佛性”的说法。于是，骤然之间，竺道生不但恢复了名誉，而且“据狮子座”宣讲佛法，连当朝的宋文帝也对他十分赞赏。这样，竺道生遂成为中国佛教发展史上上接般若、下开涅槃，宣扬佛性说的最有声望的代表人物。

其三，融合儒佛两家旧说，首创顿悟成佛说。前面提到的人人皆有佛性以及一阐提人皆得成佛之说，讲的是成佛的条件和根据。那么，怎样才能成佛呢？要通过哪些步骤和方法呢？这是佛教哲学中的又一个问题。长期以来，中国佛教界一直流行着渐悟之说。所谓渐悟，就是要经过累世修行和积累功德，不断地提高觉悟，从而最后达到大悟大彻。这种佛教修行的过程可分为“十地”，即十个阶位或十个果位。小乘教的“十地”是：乾慧地、性地、八人地、见地、薄地、离欲地、已辨地、辟支佛地、菩萨地、佛地；大乘教的“十地”是：欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、极难胜地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地。著名佛学家如支道林、道安、慧远、僧肇等人均持有大乘菩萨十地的观点。他们认为，在七地以前都是渐悟过程，到了七地（即远行地或深行地、深入地）才远离世间而达彻悟，这是一个小飞跃。以后继续修行，从不为烦恼所动到具足无量功德，才进入大飞跃而成佛。竺道生与以上的旧说不同，他提出了一个新的快速成佛法，这就是顿悟成佛说。关于他的《顿悟成佛义》一文，早已佚失，但从慧达的《肇论疏》和谢灵运的《辩宗论》等文章中，尚能够窥见此说的基本要点。慧达说：“第一竺道生法师大顿悟

云：夫称顿者，明理不可分，悟语极照。以不二之悟，符不分之理，谓之顿悟。”意思是说，真理是不可分的，不能把真理分为部分真理和全部真理两个部分。同样，悟也不能分割为二，只要一次将一切迷惑断得干干净净，这就是顿悟。谢灵运也说：“释氏之论，圣道虽远，积学能至，累尽鉴生，不应渐悟。孔氏之论，圣道既妙，虽颜殆庶，体无鉴周，理归一极。有新论道士以为‘寂鉴微妙，不容阶级。积学无限，何为自绝。’今去释氏之渐悟，而取其能至。去孔氏之殆庶，而取其一极。一极异渐悟，能至非殆庶。故理之所去，虽合各取，然其离孔释矣。”这段话的意思是说：佛家说成佛一事虽然遥远，而不断修行是能达到的，只要超脱尘世之累，就能进而觉悟成佛。儒家讲圣道玄妙，纵然孔子的高足颜回也只是接近于圣道，应该一下子体会到“无”（借玄学的宇宙本源说），才能领会到最高的境界——“一极”。现有道士（指竺道生）提出新的观点，认为悟是很奥妙的，不能分成阶段，要不是悟，否则就是不悟。因此，他摈弃佛家的“渐悟”而取其“能至”，舍却儒家的“殆庶”而取其“一极”。这样，他的新观点是各有所取，与原来的儒佛两家的说法不同了。

谢灵运关于竺道生的顿悟之说的理解是有根据的：一是他与竺道生曾有来往，对竺道生的观点体会较深；二是他的顿悟说与竺道生的顿悟说观点基本相同，这不但从他的《与诸道人辩宗论》中得到反映，也从竺道生《答王卫军书》中找到佐证。竺道生的“顿悟成佛”的宗教理论，是在调和融合儒（魏晋玄学家心目中的儒学）佛思想基础上发展而来的。这个新的佛学理论起比旧说要省时省力得多，它可以“径登十地”（即不必经过成佛的十个阶段）而成佛，也为那些残暴腐化的封建统治阶级提供了论据，即使是作恶多端的人，只要放下屠刀也可以立地成佛，因而

受到封建统治者的欢迎。对于那些亟欲摆脱现世痛苦的被压迫者说来，这个新的理论也使他们得到了进入天国的十分便宜的门票。正因为这样，竺道生所倡导的涅槃佛性说和首创的顿悟成佛说，很快地在我国传播开来了。

竺道生的佛学理论，逐步脱却了迷信色彩，强调中国传统文化中的个人内心修养和教育精神相配合，在中国佛教发展史上的地位是极其重要的。首先，他把大乘佛教的般若学与涅槃学结合起来，提出涅槃佛性说和顿悟成佛说，让人人都能成佛，而且只要马上觉悟便能立即成佛，扩大了宗教弘扬的对象和范围，使中国佛学发展到要强调“心识”即内心修养的新阶段。这种特别重视自我意识、自我改造而成佛的佛学思想，与我国传统的心彻而理明、理得而心安的思想调和起来了。这种佛性人人具有亦人人可悟的说法，与儒家孟子所谓人性皆善、人皆可为尧舜之义相通。汤用彤在《魏晋玄学论稿》中说：“自生公以后，超凡入圣当下即是，不须远求，因而玄远之学乃转一新方向。由禅宗而下接宋明理学，此中虽经过久长，然生公立此新义，实此变迁之大关键也。”钱穆在《中国思想史》中也指出：“依照生公此理，人人尽得成佛，而成佛端赖内心自悟，如是则所重在己不在人，在内不在外，此后中国佛学，逐渐脱却迷信，转入内心修养，不得不谓是生公此番现身说法，作大狮子吼，有以促起。”其次，如果说慧远是用儒、玄去解释佛学，僧肇是由儒、玄转而信仰佛学，那么，道生的佛学则摆脱了玄学的色彩（虽然他也用玄学的体用说和得意忘言说），跳出了玄学主旨为“无”的藩篱，不再是玄学的附庸，而使佛学走上了独立发展的道路。再次，隋唐时期正式形成的天台宗、华严宗和禅宗，其教义莫不与竺道生的涅槃佛性说有关。特别是禅宗，更与竺道生的佛学思想相近。而禅宗是

唐朝中期以后中国佛教中影响最大流传最远的一个宗派。宋、明时期的程朱理学和王阳明的心学，其学说核心也是从竺道生的佛学和慧能的禅宗之学的体系中发展而来。因此，后代的一些佛学家，都认为竺道生是中国佛学的第一代表人物。如褚柏思在《佛门人物志》一书中说："我个人认为：中国大乘佛教，自具理行二系。重行系之祖，太虚之师，已许给了晋道安大师；关于重理系之祖，余意应上诸宋道生大师。前者由禅观行，流为净土行；后者以悟理说，演为台贤教。变单轨制为双轨制，是真中国之大乘佛教矣。"

七、法显的西行及其《佛国记》

如前所述，早在西晋初年，我国历史上第一个落发修行的僧人朱士行已开始了西行求法的活动。到东晋十六国时期，随着印度和西域地区的名僧来中国内地传教者日益增多，以及译经事业的迅速发展，对于佛教经典内容的含义和解释，便产生了许多不同的意见，从而出现了诸如"六家七宗"等学派。另外，由于僧徒的队伍不断扩大，也需要在组织纪律上进行整顿与完善。因此，一些虔诚的佛教徒，为了寻求佛教的真经和弘扬佛法，以惊人的毅力开展了一次又一次的西行求法活动。

据《高僧传》、《续高僧传》、《出三藏记集》等载，从西晋至刘宋的200年间，步随朱士行的后尘而继续西行求法的僧人日益增多。如世称"敦煌菩萨"的西晋僧人竺法护，曾随其师竺高座游历西域各地，通36国语言，他可能跨越葱岭而继续前行，但似乎没有到达印度。在东晋初期，康法朗曾跋涉西域的流沙，于法兰、于道邃师徒二人曾至交趾，因遇疾而终于象林。在东晋中期，慧常、慧辩等人曾至西域，慧叡则经西域至南天竺界，僧

纯、昙充、竺道曼等人亦曾抵达西域龟兹。在东晋后期，智猛、昙纂、竺道嵩等一行15人于公元404年（东晋元兴三年）曾离开长安，经西域地区而跨越葱岭，更远至罽宾（今克什米尔）、迦维罗卫（今尼泊尔南境）、华氏城（今印度巴连弗）等地。由于旅途劳顿，9人志衰折回，4人先后客死他乡。至公元424年（刘宋元嘉元年）返抵凉州时，仅剩智猛和昙纂两人。智猛在凉州曾译出《大般泥涅经》20卷，后又入蜀写出《游行外国传》，可惜其书早已佚失。在刘宋初期，又有法勇、僧猛、昙朗等25人结伴西行。法勇俗姓李，胡名昙无竭，与之同行经西域龟兹、疏勒而越葱岭，死者12人，后又经罽宾而达中天竺，同伴相继死者又有8人。幸存的5人中，最后只有法勇1人于南天竺泛舶返回广州，并译出《观世音受记经》等。这些僧人不避艰难险阻去追求“真经”，其精神是可嘉的。而最为值得称道和影响深远的，则是法显的西行和他的《佛国记》。

法显，俗姓龚，平阳武阳（今山西临汾）人，约生于公元337年（东晋咸康三年），约卒于公元422年（刘宋永初三年）。据《高僧传》卷三载：他原有兄3人，均夭折于童年，家长恐惧“祸以次及”，便在他3岁那年将他舍送至佛寺度为沙弥，并在20岁时受大戒。由于长时期的宗教环境的熏陶，以及他“志行明敏，仪轨整肃”的宗教生活，使他终于修习成为一个十分虔诚的佛教信徒，甚至连他父亲病死、母亲规劝以及叔父威逼等，也丝毫没有动摇他笃志修行希求成佛的信念。当时正是印度佛教在中国广为传播之际，在道安、鸠摩罗什及其门徒的努力下，先后译出了不少佛经和佛教的戒律，如道安曾订出“僧尼规范，佛法宪章”，鸠摩罗什也制定了《日出十诵律》、《弗若多罗、昙摩流支助出十诵律》等。但就总的说来，佛教戒律尚属草创阶段，在当时佛

教事业空前发展的条件下，难免泥沙俱下，鱼龙混杂，无论在组织、纪律和思想各个方面，都亟需进行一番整顿和改造。诚如《弘明集·释驳论》中所说："今观诸沙门，……或垦殖田圃，与农夫齐流；或商旅博易，与众人竞利；或矜持医道，轻作寒暑；或占相孤虚，妄论吉凶；或诡道假权，要射时意；或聚蓄委积，颐养有馀；或指掌空谈，坐食百姓。斯多皆不称服，行多违法。"佛教界存在着如此这般的混乱情况，对于一个虔诚的佛教信徒说来，是一件十分痛心疾首和遗憾的事情。于是，年届65岁的法显，发愿誓往西天去寻求真经和戒律，开始了历时长达15年的求法活动。

公元399年（东晋隆安三年），他与慧景、道整、慧应、慧嵬等4人从长安出发，途经张掖（今甘肃张掖）时又与智严、慧简、僧绍、宝云、僧景等5人共行至敦煌。公元400年（隆安四年），在敦煌太守李浩（即李暠）的支持下，这一行人出玉门关渡过流沙河。此后，法显等5人随使先行，又与智严、宝云等人分手，继续西行至"上无飞鸟、下无走兽"的大戈壁。那里没有道路可辨，"唯视日以准东西，人骨以标行路"。不久，他们抵达鄯善国（今新疆若羌）和乌夷国（今新疆焉耆）。法显等人沿"丝绸之路"南道继续前进，途经于阗（今新疆和田）、子合（今新疆叶城）、于麾（今新疆塔什库尔干）和竭叉（今新疆喀什市）诸国。然后翻越"毒风雨雪，飞沙砾石"的葱岭，进入北天竺界。又沿葱岭西南行，"其道艰岨，崖岸险绝，其山唯石，壁立千仞，临之目眩"。过新头河，此处是"汉之张骞、甘英皆不至"之地。法显等人继续前进，经乌苌、宿呵多、犍陀卫至富楼沙国（今巴基斯坦白沙瓦）。这时，慧应留住于该国佛钵寺，慧达、宝云、僧景等人折还中国，法显、慧景、道整3人则分两路继续

前行。法显独行至那竭国（今阿富汗境），又与慧景、道整翻越小雪山。慧景体力衰竭，“噤战不能前”，临死前对法显说：“吾其死矣，卿可前去，勿得俱殒。”此时只剩法显与道整二人。他们经罗夷、跋那、毗荼、摩头罗诸国（均在今巴基斯坦境内），又渡过蒲那河，于公元402年（东晋元兴元年）才到达中天竺的都城巴连弗邑（亦名华氏城，今印度巴特那）。这时，法显已是68岁的老人了。

法显在巴连弗邑住了3年，“学梵书、梵语、写律”，得到《摩诃僧祇众律》、《萨婆多众律》7000偈、《杂阿毗昙心经》、《经》2500偈、《方等般泥洹经》（即《大般泥洹经》）5000偈和《摩诃僧祇阿毗昙经》等共6部。法显意欲让这些经典戒律流传汉地，决定返回祖国。这时，同行的道整留住于巴连弗邑。于是，法显独身一人，又开始了重返祖国的旅行。诚如《高僧传》所说：“发迹则结旅成群，还至则顾影唯一。”这时他已72岁。显然，法显是一位具有爱国思想的出家僧人。

公元406年（东晋义熙二年），法显曾一度离开巴连弗邑去迦毗罗卫（今尼泊尔南境）。这里是佛教创始人乔达摩·悉达多（即释迦牟尼）的诞生地。法显到尼泊尔朝圣，是中尼两国人民友好往来的最早历史记载，奠定了中尼两国友好关系的基础。次年，法显离开巴连弗邑，经瞻波至多摩黎（均在现今印度境内），在那里“写经及画像”。两年后，法显从孟加拉湾乘船至狮子国（今斯里兰卡），并在那里求得《弥沙塞律》、《长阿含大律》、《杂阿含经》、《杂藏经》等4部经律。又过两年，法显继续东归，横渡印度洋，因遇大暴风，“大海弥漫无边，不辨东西”，漂流13昼夜至一孤岛。船修好后，又经90多天的航行到达耶婆提（今爪哇苏门答腊）。公元412年（义熙八年）5月，法显离开耶

婆提改乘大船拟回广州，途中又遇大风，大船只好任风飘流，船上的粮食和淡水均将吃尽。后来，忽然间看见了陆地，“见藜藿菜依然，知是汉地”，通过向两个猎人询问，才知道是青州长广郡的牢山（今山东青岛崂山）。这天是公元421年阴历七月十四日。青州太守李嶷派人将他送至都城建康（今江苏南京）。这时法显已79岁了！

法显的西行，是继西汉的张骞和东汉的甘英之后的又一次远行。他在外前后长达13年，行程在4万里以上，经历了30多个国家。他的行程所及的范围，大大超过了张骞和甘英，不但由西路到达了现今阿富汗、印度、巴基斯坦、斯里兰卡等国，而且从水路远涉重洋，到达现今南洋群岛的一些地区。据印度尼西亚学者甫榕·沙勒说：“人们知道访问过印度尼西亚的中国人的第一个名字是法显”。（《在荷兰、东印度公司以前居住印度尼西亚的中国人》，《觉醒》周刊1956年，第35期）法显是我国历史上有名字可考的横渡印度洋的第一人。他热爱祖国和追求“真理”的精神，永远受到后代人们的钦佩与崇敬。

法显回国后，住于建康道场寺。他不顾自己耄耋之年，又开始了翻译佛经和戒律的工作。当时古印度迦毗罗卫国高僧佛驮跋陀罗（即“觉贤”、“佛贤”），约于公元408年（永熙四年）已来长安弘传禅数之学，因与鸠摩罗什门徒不和以及教旨上异趣，曾与弟子慧观等40多人南下庐山，后又至建康。因此，在佛驮跋陀罗的支持下，法显等人用了约5年的时间，译出《摩诃僧祇众律》、《方等般泥洹经》等共6部63卷，计100多万字。与此同时，法显又将旅途中所见所闻写成游记，这就是具有十分重要历史价值的《佛国记》（亦名《佛游天竺记》、《历游天竺记传》或《法显行传》）。

法显的一生，是虔诚佛教徒的一生。在他86年的生涯中，绝大部分的岁月都是在佛教生活中度过的。他不但笔录出许多口传的佛教经典，而且直接从梵文本中翻译佛经和戒律。他所翻译的《长阿含大律》、《弥沙塞律》和《摩诃僧祇众律》等，对于中国佛教戒规的确立有着重要影响。特别是他所写的《佛国记》，虽然只有9500多字，没有后来的《大唐西域记》那样丰富、博大，但却是我国现存有关海外交通的最早记录。文中所记述关于印度、巴基斯坦、尼泊尔、斯里兰卡诸国的历史、宗教，以及中国与这些国家的交通情况，成为举世不可多得的宝贵史料。早在北魏郦道元撰写《水经注》时，就曾引用《佛国志》中记述的材料。近人岑仲勉和贺昌群所著《佛游天竺记考释》和《古代西域交通与法显印度巡礼》，都是在研究《佛国志》的基础上撰写成的。在国外，《佛国志》一文的影响也较大，《苏联大百科全书》、《大英百科全书》中均有专条，日本学者足立喜六还写出《法显传考证》一书。又如印度史学家恩·克·辛哈等著的《印度通史》第一册第二章中，也提到法显的著述给他们“留下了有关印度的宝贵记载”。《佛国记》一书使法显的影响远远地超出了宗教的范围，他是佛教发展史和东方文化史上具有特殊贡献的人物。

第二节　南朝佛教的发展与反佛斗争

一、南朝佛学学派的建立与佛教弥漫

（一）“成实学派”与“三论宗”

如前所述，印度佛教东来以后，经过魏晋时期的广泛传播，

已在中国站稳了脚根。而释道安、慧远、僧肇、竺道生等佛学大师，结合中国固有的思想文化，对印度佛教进行了一番改造，从以玄释佛、玄佛合流发展到蔚然成为一家，使印度佛教逐渐演变为中国式的佛教。但是，在中国佛教的发展过程中，不断发展中的印度佛教仍然给予中国佛教以重大影响。而随着南北朝长期的对峙，中国佛教亦随之出现南北分流的趋向。当然，这只是一种大概情形，是不能采用机械的方法将它截然分割的。一般说来，南统偏尚义理，不脱三玄之轨范，而士大夫与僧徒之结合仍继承魏晋之遗风；北统则重在宗教行为，强调修心与养性，与儒家的心性之学较为接近。诚如唐代僧人神清在《北山录》卷四所说："宋人、魏人，南北二部。宋风尚华，魏风犹淳，淳则寡不据道，华则多游于艺。夫何以知，观乎北则枝叶生于德教，南则枝叶生（于）辞行。"就政教关系而言，南统的佛教由于封建统治者的大力提倡，甚至曾一度被定为国教，使它的发展几乎没有受到很大的波折；北统的佛教则不然，由于封建统治者的最上层是少数族，故多标榜儒学和偏重道教的政治作用，因而出现了两次灭佛的举动。但是，北朝的佛教并没有因此而衰落，反而得到了更大程度的发展。下面，先就南朝佛教发展情况作简括的介绍。

在晋宋之际，自从竺道生弘扬涅槃佛性说和倡导一阐提人皆得成佛说以后，研究和讲习《涅槃经》的风气曾盛行一时。《涅槃经》主要分为两部，一为法显与佛驮跋陀罗在建康译出的《大般泥洹经》6卷，一为昙无谶在北凉译出的《大本涅槃经》40卷。刘宋初期，慧观、谢灵运等曾依据法显等人的译本删定为36卷，这就是《南本涅槃经》。该经的基本主张是："泥洹不灭，佛有真我；一切众生，皆有佛性"，肯定佛具有常、乐、我、净四德，人人都有佛性。但在佛性问题上，仍然存在着"始有"、

“本有”和“渐悟”、“顿悟”等许多不同意见，又由于师承的不同，即使在同一学说中也必然会出现观点上的差异。于是，涅槃佛性说虽然已发展为佛学中的一个重要学派，但内部的纷争仍然长达数百年之久，后来便成为唐朝玄奘法师求学印度的重要原因之一。

在研究和讲习《涅槃经》过程中，南朝时期出现了曾经盛极一时的“成实学派”。

成实学派亦名成实宗（注：当时佛教尚未能形成宗派），它原由古印度诃梨跋摩所著的《成实论》20卷而得名。该论的基本主张是阐述佛教的四谛——苦谛、集谛、灭谛和道谛，要人们认识世俗世界的一切本性是“苦”，诱引人们去解脱六情五欲的诸般烦恼痛苦，把希望寄托在超脱“苦”、“集”而达到涅槃寂静的境界。《成实论》经鸠摩罗什译出以后，其弟子昙影、僧叡、僧导、僧嵩等曾加以弘扬，并出现了以僧导及其门人僧钟、昙济、道猛等人为代表的寿春系（寿春，今安徽寿县），和以僧嵩及其门人僧渊、昙度、道登等人为代表的彭城系（彭城，今江苏徐州）。待到萧齐时期，成实学派又有所发展，其中代表人物有僧柔、法迁、慧次等人。由于《成实论》具有“思精”、“言巧”的特点，虽是小乘教经却反对法有而只讲法空，因而佛学家们将它看作是由小乘通向大乘般若学的津梁。曾出任宰相的文宣王萧子良召集了僧祐等500名僧人名士进行讨论，并将20卷本的《成实论》删定为9卷的略本。至萧梁时期，成实学派更发展为南朝佛教中最重要的学派。

萧梁时期，成实学派的主要代表是智藏、僧旻和法云。他们被统称为梁代三大法师。据《高僧传》卷五等载，智藏俗姓顾，吴郡吴（今江苏苏州）人。顾姓为吴姓四大姓之一。他深受梁武

帝的崇信，住持开善寺。他除为《般若》《法华》作义疏外，主要从事《成实论》的研究，著有《成实论义疏》，成为一个颇有影响的“成实学”论师。僧旻俗姓孙，吴郡富春（今浙江富阳）人，住持庄严寺。他学识渊博，除注《般若》、《胜鬘》、《十地》诸经外，又著《四声指归》、《诗谱决疑》等凡百余卷，其中尤以《成实论义疏》10卷著名。据《高僧传》卷五载，他在萧齐时已开讲《成实论》，当时的先辈法师无不叹服，听众千余而名振当世，因而备受梁武帝的优遇。法云俗姓周，宜兴阳羡（今江苏宜兴南）人，住持光宅寺。他在萧梁时深受梁武帝的赏识，不但创立僧尼戒律制度，还被敕任为掌管全国佛教事务的大僧正。他既讲《成实论》，又讲《法华经》，据《续高僧传》卷五载，他讲解经论时颇有独到之处，讲解之妙，时无伦比，为其门下辑为《法华义记》（现存8卷半）一书，到陈、隋时经高丽（即朝鲜）而传至日本，成为日本圣德太子所著《法华义疏》的主要依据。他所著的《成实论义疏》，在文章名称上虽然与智藏、僧旻所著同名，但却具有特点，即是将《法华经》、《成实论》的要义合而为一。《法华经》又叫《妙法莲华经》，或简称《莲花经》，重在宣扬“三乘（指声闻、缘觉、菩萨）归一（指佛乘）”，调和大乘、小乘二教，以为一切众生都能成佛。法云依据《法华经》而阐发《成实论》，指出《成实论》不是单纯的小乘论，而是由小入大和小大兼蓄的佛学理论。法云的《法华义记》是《法华经》的主要论著之一。《法华经》后来成为我国佛教天台宗和日本佛教日莲宗（即法华宗）所依据的主要经典。

从成实学派的发展情况看来，中国佛教在南朝齐梁间已出现了将大乘小乘二教融合为一的动向。中国佛学家们通过“判教”（对佛经类别的判释和佛经发展的次第）的活动，认识到尽管佛经

的种类繁多，但却有着内在的联系及其同一性。因此，南朝时期中国佛学家们所弘传的大乘教，已与印度如龙树、无著等人所主张的大乘教的旨趣有很大的距离。在印度，大乘小乘二教的区分是相当严格的。而在中国，由于它本身固有的思想和丰富多采的文化，使得印度佛教从输入中国那天起一再也难于保留其原来的真面目。在中国传统思想的支配下，印度的大乘小乘二教不断地被融解和消化，初步形成了一个既注意“教”与“行”而更重视“思”与“修”的富于中国特色的佛教。这种情况到隋唐时期，发生了更为显著的变化。

在成实学派风行一时之际，曾在东晋中后期威震佛坛的三论宗却变得埋没无闻，甚至连传承关系也好像中断了。但是，三论宗是中国佛教最重要的学派之一，其唯心主义的佛学理论相当深刻而精致。因此，在南朝齐梁之际，三论宗又以它顽强的生命力复兴起来了。

所谓“三论”，是印度龙树的《中论》、《十二门论》及其弟子提婆的《百论》的统称。三论宗即是从研究“三论”为主而形成的学派。该宗以着重阐扬“诸法性空”，因而亦称为法性宗。“三论”经鸠摩罗什译出以后，师徒相传，颇有气派，其代表人物主要是僧肇以及僧叡、僧导、昙济等。在晋末宋初几十年间，由于成实学派的勃兴，对三论之学的研究渐趋沉寂。齐、梁之间，以僧朗为首的三论之学重新崛起。据《高僧传》卷八载，僧朗又名大朗，辽东人，曾入琅邪摄山栖霞寺从法度受学，师死后继为该寺住持，后人称其为“摄山大师”。他“为性广学，思力该普，凡厥经律，皆能讲说，《华严》、《三论》最所命家。”他为了弘扬“三论，对当时流行的《成实论》严加驳斥，并在此基础上重申“二谛”（真谛和俗谛）、“八不”（不生亦

不灭，不常亦不断、不一亦不异，不来亦不出）的中道说。据说梁武帝对他非常赏识，不但自己开讲《大品》，还特意选派僧诠、僧怀、智寂、慧令等10人去摄山，专门向僧朗学习三论。正是由于最高封建统治者梁武帝的支持，使得认为客观世界是“虽空而宛然假，虽假而宛然空”的非有非无的中观学说又重新活跃起来。

继僧朗之后，弟子僧诠亦传三论之学。僧诠以《中论》作为般若学的最主要内容，故被称为“三论”之“新说”。僧诠有弟子多人，其中法朗、慧布、智辩、慧勇被称为“诠门四哲”，而又以法朗为主要师承者。

法朗亦称道朗、慧朗，俗姓周，梁、陈时徐州沛（今江苏沛县）人。据《续高僧传》卷七载，他曾先学《成实论》和《毗昙》，又学禅法和戒律，后来才在摄山止观寺从僧诠学“三论”。陈武帝时，他奉勅至建康住兴皇寺宣讲《华严经》、《大品般若经》及“四论”（即“三论”加《大智度论》）。由于他学识渊博，对《成实论》深有研究，使他在驳斥成实学派及其他异说时十分有力，形成了“弹他”与“显自”并重的独特学风，后来被追认为三论宗的重要开拓者。他的弟子很多，主要有罗云、智炬，吉藏等。而生活于陈末、隋和唐初的吉藏（即嘉祥大师），便正式创立了三论宗。三论宗在唐初传入日本，并形成了以日本僧人智威、道慈为代表的元兴寺、大安寺两个流派。

（二）“三教同源”说与“真神佛性”说

在“成实学”盛行和“三论学”复兴的萧梁时期，作为当朝的最高封建统治者梁武帝，以一个“菩萨皇帝”的身份，提出了一个更富于中国特色的佛学理论，这就是“三教同源”和“真神佛性”之说。

原来，在印度佛教逐渐被改造为中国佛教的过程中，出现了许多错综复杂而又一时难于解决的问题，其中有三个问题至为关键：一是怎样调和佛教本身存在着学派之间的优劣主次的判教之争？二是如何处理好佛教与儒教的关系和位置？三是对业已形成一派势力的土生土长的道教应该采取什么态度？假若这三个问题不能得到比较圆满的解决，对巩固和加强封建统治将是极为不利的。梁武帝的“三教同源”说，正是在儒、佛、道三家矛盾斗争日趋激化的条件下提出来的。

梁武帝是一位博学多通的人。据《梁书·武帝本纪》以及其它有关史籍记载：他对儒学、道学、佛学乃至史学、文学等都有过研究，曾著述《孔子正义》、《中庸讲疏》、《尚书大义》、《春秋答问》、《毛诗答问》、《周易讲疏》、《老子讲疏》、《六十四卦》等凡200多卷，又有《大品》、《涅槃》、《净名》、《三慧》诸经的讲疏、义记，以及《金刚般若忏文》、《摩诃般若忏文》等佛学方面的论文。由于他的知识结构庞杂繁芜，再加上时代和阶级性的制约，形成了一种为他人所难以具有的独特的思想意识。在身为皇帝的特殊地位条件下，他认为三教各有妙用而不能偏废：儒学教导人们要恪守礼法伦常，道教劝说人们不要计较争夺，佛教引导人们向往极乐净土。三教的旨趣虽然各不相同，儒家讲忠孝节义，道家讲羽化成仙，佛家讲六色皆空，但三教都有一个共同点，即要求人们安于现状，不必去反抗斗争。这样，在儒、道、佛三教之间，在理论上可以融会贯通，在实践上可以互为补充。即是说，三教合而为一，对巩固封建统治会带来更多的好处。也正是这个原因，梁武帝有时把三教的始祖孔子、老子、释迦牟尼总称为“三圣”，力求调和三教之间的矛盾冲突，强调三教之间可以交相辉映。这是梁武帝倡导的三教同源说

的第一个内容。另外，梁武帝在分析比较三教的异同优劣之后，认为佛学理论和佛教的修行方法，对人民大众更具有吸引力，因而极力抬高佛教在三教中的地位，把佛教奉为国教，说儒教和道教都同源于佛教，从而形成一个以佛教为主体，以儒教、道教为辅翼的新的佛学理论。这是梁武帝的三教同源说的又一个内容。

梁武帝的三教同源说是一个错综复杂而又自相矛盾的结晶体。他在《舍道事佛文》中说："唯佛一道，是于正道，其余九十五种，名为邪道。朕舍邪道，以事如来。"（《广弘明集》卷四）在这95种邪道中，当然包括了儒教和道教在内。但是，就在这篇文章中，他又把老子、孔子、颜渊等人说成是如来的弟子。这个说法不仅没有任何历史事实作为根据，而且本身就已否定了把儒教和道教说成是邪道的理由，充其量只能把佛教杜撰为在儒教、道教之先而已。而在实际上，在他极力吹捧佛教的同时，仍然颇为重视儒教和道教在维护封建统治中的作用。

就三教的历史而言，它们几乎是在同一时期产生的。儒学和道学都出现在我国春秋后期，佛教虽然也产生于这个时代，但却是在两汉时期才传入中国。因此，作为土生土长的儒教和道教，对于封建统治者来说更为有利。另外，儒教既讲忠孝节义，也讲对祖先神祇的祭祀，既注重六艺教育，又强调上智下愚不移。因此，儒学的本身是一个含有哲学、政治、伦理道德、文化教育乃至神秘的天命观等广泛内容的学说，是历朝封建统治者赖以统治人民的重要思想武器。道教的长生不老和羽化成仙之说，虽然是一种比较拙劣的骗术，但它在宣传上却由于民族感情而处于有利的地位。作为一个最高封建统治者的梁武帝，当然是懂得儒学和道教的功能和效用的。因此，他在把佛教比作月亮时，便把儒学、道教比作众星。他设置五经博士，又设置《孝经》助

教，还多次讲说儒家的经典。对于“才同甘（罗）、颜（渊）”的儒术人材，他诏令可以“勿限年次”，擢拔使用。如他在《叙录寒儒诏》中说：“朕思阐治纲，每敦儒术。”（《梁书·武帝本纪》。一句话，儒学是梁武帝实行封建统治的直接需要。另一方面，梁武帝除著述《老子讲疏》等道家学说外，对当时的著名道士陶弘景也非常尊敬。早在他即位以前，陶弘景已与他有过交往。当他篡齐建梁时，“弘景援引图谶，数处皆成‘梁’字，令弟子进之”。（《梁书·陶弘景传》）因此，梁武帝代禅后，对陶弘景“恩礼逊笃，书问不绝，冠盖相望”。（同上）举凡难于裁决的朝廷大事，他都派人去茅山咨询于陶弘景。陶弘景因而被称为“山中宰相”。

总的说来，梁武帝的三教同源说是儒、佛、道三家矛盾斗争条件下的产物，是三家学说历史发展阶段中的一个小结，也是梁武帝佛教学说的一个重要创造。但应该指出，三教同源说的佛学理论是十分肤浅的，它的本身并没有形成一套较为系统的唯心主义理论体系，因而也不可能调和三教之间的矛盾。梁武帝崇敬佛事的主旨，是要利用佛教去加强和巩固自己的统治地位，是想通过“菩萨皇帝”的美名将政教大权集于一身。过去不少历史学家说他是一个虔诚的佛教徒，特别是在晚年更加笃信佛教，这个提法是需要重新进行检讨的。我个人的意见是，梁武帝归根结底仍是一个封建皇帝，他的崇佛敬佛只是为了维护自己的统治所采取的一系列政策当中的一个组成部分。

梁武帝在倡导三教同源说的同时，还拼凑出一个“真神佛性”说的佛学理论。所谓真神，梁武帝解释为人的心神、识神或神明，也就是人的善性。从梁武帝的《立神明成佛义记》、《净业赋》和《注解大品经序》等有关著述来看，他提出这个新说的

目的有两个：一是想借此去调和判教过程中所出现的佛学内部各派之间的矛盾，使佛教成为欺骗和麻醉人民的更为有力的思想武器；一是想把儒学、古代神鬼迷信和佛学揉合为一体，用儒学中的人性本善说、神学中的迷信报应说去解释佛学中的涅槃佛性说，从而达到“以孝治天下”的目的。

如前所述，自从东晋中期以后，随着《大本涅槃经》在南方的传播，涅槃学逐渐取代了般若学而居于佛教中的支配地位，成为佛学研究中一个重要的课题。但是，由于佛学家们的师承和经历各自不同，因而在佛性说问题上也出现了许多分歧，当时已有所谓十一家、十三家和六师之说。另外，在般若学派和涅槃学派之间，关于主次优劣的争论也仍然没有得到解决。梁武帝出自封建统治的需要，大约是采取了两重层次的推进法，去调和佛学内部的矛盾分歧和弘扬真神佛性之说。

首先，梁武帝认为，般若学和涅槃学之间不存在主次优劣问题，二者是互相联系、互为补充的。他说：“般若波罗蜜者，洞达无底，虚豁无边。……不可以数术求，不可以意识知。……此乃菩萨之正行，道场之直路，还源之真法，出要之上首。”（《注解大品经序》，《全梁文》卷六）这里说的波罗密，即到达彼岸之意，而般若波罗密则指通过最高智慧从生死迷界的此岸到达涅槃解脱的彼岸。换句话说，梁武帝认为主张客观万物是非有非无、亦有亦无的般若学，是一种最妙的认识论，是不能用算术或语言去表达的最高智慧。又说：“涅槃是显其果德，般若是明其因行。显果则以常住佛性为本，明因则以无生中道为宗。……以第一义谛言说，岂可复得谈其优劣？”（同上）涅槃是果，般若是因，互相依存，不分优劣。一句话，经过梁武帝的解释和揉合，竟将主张客观万有毕竟是空的般若学与主张人人皆有佛性的涅槃

学统一起来了。

其次，在此基础上，他结合中国固有的传统思想去解释佛性，企图把佛家的佛性纳入儒家的善性中去。在他看来，佛性是以心神为主体的。这种心神就是人的精神和灵魂，是众生具有的不同于木石的本性，也是众生可以成佛的根据。诚如均正在《四论玄义》中说："第四梁武萧天子义，心有不失之性，真神为正因体。已在身内，则异于木石等非心性物。此意因中已有真神性，故能得真佛果"。但是，他的真神佛性说与竺道生为代表的涅槃佛性说毕竟是不同的。竺道生主张彻悟和顿悟，强调佛性不是在生死之外而是"佛性我。"梁武帝则不然，他从儒家的立场出发，一方面强调要修心以保持神明，另方面要通过行善去恢复心神的清静。他说：如果内心不能保持神明，而是"内怀邪信，外纵淫祀"、"抱惑而生，与之偕老"的话，那么就会"前轮折轴，后车覆轨，殃国祸家，亡身绝祀"。他又援引儒家经典的话说："《礼》云：'人生而静，天之性也。感物而动，性之欲也。'有动则心垢，有静则心静，外动既止，内心亦明。始自觉悟，患累无所由生也。"（《净业赋》，《广弘明集》卷二九）综合起来看，梁武帝所说的佛性，相当于儒家所主张的修心养性，即是要保持神明和定静，去掉无明和诸般烦恼。这是真神佛性说的一个方面。

在修行方法方面，梁武帝的主张也与竺道生的顿悟之说大不相同。按照竺道生的说法，即使是断了善根的一阐提人，也可以从精神上直接超脱一切而立地成佛。梁武帝的佛性说则是主张渐悟的。梁武帝认为，对父母尽孝和祭祀祖宗神鬼等是人的善性，也是成佛的基本方法和途径。为此，他不仅释《孝经义》，作《孝思赋》，而且为死去的父母修建了大爱敬寺和大智度寺。在

《敕答臣下神灭论》一文中，他援引儒家关于孝道的重要性说："《祭义》云：'惟孝子为能飨亲'。《礼记》云：'三日斋，必见所祭'。若谓飨非所飨，见非所见，违经背亲，言语可息。"（《弘明集》卷十）意思是说，只有孝子才能使死去的先人享受他的祭品。如果人们在祭祀前3天便十分虔诚，就一定能看见祖先或鬼神。那些说祖先鬼神不能飨受祭祀和见不到祖先鬼神的观点，是离经背亲的，也是不应该说的。这种崇奉孝道和祖宗祭祀之说，与佛家劝诱人们削发出家不谈孝道之说是大相径庭的，甚至是格格不入的。因此，梁武帝虽然为父母建造了佛教寺院，并且"因尔蔬食，不啖鱼肉"，但却不能就此就认为他是个虔诚的佛教徒。相反，他的崇佛和敬佛，是要用佛教的形式去服务于儒家学说，用孝道和行善去解释佛家的佛性，其目的仍然是为了巩固儒家所鼓吹的封建统治秩序。

总而言之，梁武帝倡导的三教同源说和真神佛性说，是企图把佛教与儒教、道教融为一炉，建立一个以儒学为基础、以道学（玄学）为羽翼，以佛学为主体的合而为一的佛教。说得简单一点，就是要建立起更富于中国特色的儒化了的佛教，旨在加强封建统治。梁武帝的这个尝试，在中国思想史上占有重要的地位，他给儒、佛、道三家在历史发展过程中所表现出来的错综复杂的关系，作了一次初步的总结，为隋唐时期封建统治者调和三教之争提供了借鉴。两宋时期的理学，就是沿着这条纵线发展和完善起来的官方哲学。

（三）"天台宗"的初创

在梁武帝死后不久，在中国固有的思想文化影响下，一个富于中国特色的佛教宗派——天台宗初步创立起来了。

天台宗是中国佛学中最重要的宗派之一，是中国佛学家们

自己创立的。该宗以《法华经》为根本，以《大智度论》为旨趣，以《涅槃经》为辅翼，以《般若经》为观法。如中唐时天台宗九祖荆溪尊者（湛然）《止观义例》说："引诸经以增信，引诸论以助成，观心为经，诸法为纬，织成部帙，不与他同。"在南北朝时期，中国佛学发展的趋势一般都带着折衷意味，这在天台宗表现得尤为明显。天台宗的建立，是中国佛学走上了独立发展道路的重要标志。

天台宗是因佛教圣地天台山而得名的。天台山位于今浙江天台县城北2公里，也是道教圣地之一。据传早在三国孙吴赤乌二年（239年），这里已有佛寺。东晋以来，名僧如支遁（道林）、昙光、竺昙猷等亦曾居此地，但直至南朝陈太建七年（575年）、智顗率弟子慧辩等20多人移居此山并创建天台宗才扬名天下的。

天台宗的实际创始人是智顗，按旧说为天台宗四祖，世称他为"天台大师"。生于公元530年，卒于597年。据《续高僧传》卷十七、《佛祖统纪》卷六等载，智顗俗姓陈，字德安，祖籍颍川（今河南许昌），后徙居荆州华容（今湖北潜江西南）。他生有异禀，18岁离开官宦之家，削发为僧，曾先后拜法绪、慧思为师。37岁时在金陵（今南京）主讲《法华经》，极受官僚和僧徒敬服。陈太建七年（575），45岁的智顗率领慧辩等20多个弟子入天台山建草庵，开始创建天台宗。太建九年（577），陈宣帝敕令将天台山所在的始丰县（今浙江天台）之"调"作为智顗师徒的费用，并蠲两户农民之赋役以供寺用。陈后主时，又诏请智顗去金陵宣讲《法华经》和《大智度论》等经论。此后在隋朝初年，智顗又接受晋王杨广（即后来的炀帝）的邀请到扬州讲经，并得到"智者"的称号。这些情况表明，智顗所创建的天台宗，是与封建统治者的积极支持分不开的。它也进一步说明，

任何宗教的本身，归根结底只能是统治者用以欺骗和麻醉人民大众的重要精神武器。

那么，智顗开创的天台宗有哪些宗义呢？

其一，在判教基础上主张“三谛圆融”说。所谓判教，指的是各宗派通过对各类经典和经论的形式和内容的评定，作出不同的安排和估价，以达到树立本宗派的正统性和权威性。智顗为了确立本宗的教义，对流传于中国的大小乘佛典和经论进行了重新安排整理后，分为“五时”与“八教”。五时的顺序是：华严时，指释迦牟尼讲《华严经》时，因经典深奥故解悟者少；鹿苑时（或称阿含时），指讲《华严经》后12年，佛在鹿苑为根底浅者讲《阿含经》小乘经典；方等时，指又过8年所讲的《维摩经》、《金光明经》等大乘经典；般若时，指再过22年讲宣扬诸法皆空的《般若经》；法华涅槃时，指又过8年才对具有“色即是空，空即是色”的世界观的人讲《法华》、《涅槃》。这种煞费苦心的“五时”法，目的在于说明以《法华经》为主要依据的天台宗比其他教派更为优越。八教是：藏、通、别、圆、顿、渐、秘密和不定。前四教是宣传内容的深浅难易而言，亦叫化法四教：“藏”指内容较为浅显的小乘佛经，“通”指能通大小乘的诸部般若经，“别”指专为菩萨讲的其他大乘经，“圆”指教义圆满和圆融的《法华经》。后四教是指根据听众才能高下而采取的不同宣传方式，又叫化仪四教：对利根的人（聪明者）讲“顿”，对钝根的人（迟钝者）讲“渐”，对在座有不同程度的听众时讲“秘密”和“不定”。前者使听众知道与己根相应的道理，叫“同听异闻，互不相知；后者使听众能对教义各有不同的理解，叫“同听异闻，彼彼相知”。五时八教的说法，在于宣扬宗教的神秘，把佛说成是法力无边神通广大的神奇力量的化身。智顗正

是通过故弄虚玄和随心所欲的杜撰，把《法华经》奉为主要经典，从而达到炫耀天台宗是高出于其他教派的目的。

在判教的基础上，智顗把“三谛圆融”说作为天台宗的基本教义。所谓三谛，是指《中论》所说的“空”、“假”、“中”三条“真理”。空谛又叫“真谛”，说世界万有不过是因缘和合而成，其本身是空无自性；假谛又叫“俗谛”或“有谛”，说世界万有虽是空无自性，但并非纯无所有，在世俗者看来是存在的，但它只是假相；中谛又叫“中道第一义谛”或“中道”，是说对客观万有既看到空的一面，又看到假的一面，把客观万有看成是“非有非无”和非空非假。只有这样去观察世界和分析世界，才能掌握佛教所说的“诸法实相”这一绝对“真理”。在《摩诃止观》卷一中，又将三谛解释为“虽三而一，虽一而三，不相妨碍”，并说只要“一念心起”，便能达到“即空、即假、即中”。这就叫做“三谛圆融”。

“三谛圆融”的宗教学说是在龙树《中论》的基础上引伸和发展起来的。智顗的这个主张，旨在说明客观事物只是因缘和合的假象，而不是独立存在的实体，就其本性说来是“空”。但这个“空”，不等于小乘教的“空”，也不是玄学上的“无”，而是一种“虚幻不实”的“空”，是“妙有”。而这个“妙有”的客观事物，由于本身没有自性，因而只能是“假”。在他看来，认识事物时只有作到既空而假和虽假而空的统一，才合乎不偏不倚和不即不离的中观之道。显然，智顗的“三谛圆融”说是在力图抹煞或贬低现实世界的客观存在，要人们从神秘主义的认识论出发去看待实际存在的万有世界，诱引和俘虏更多的人民大众。正因为如此，当智顗创建天台宗时能得到封建统治者的积极支持，自是不值得奇怪了。

其二，宣扬“三智一心”和“一心三观”说。任何宗教世界观都是唯心主义的。智顗在《摩诃止观》一文中，在论述思维与存在、精神与物质关系时也强调说：“夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间，百法界即具三千种世间，此三千在一念心，若无心而已。介尔有心，即具三千。”这里所说的十法界是指地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天等六道和声闻、缘觉、菩萨、佛等四乘，而世间是指众生、国土、五阴三种，因一法界又具十法界，故共有三十种世间。其意思是说，尽管客观世界如此复杂多样，但归根结底只是心的产物，如果有心，就能够一念三千。在强调心的作用的基础上，智顗将传为天台宗二祖慧文的“一心三智”和“一心三观”之说进行发挥，把原来的“三智”、“三观”与“三谛”进一步结合起来。按照他的说法：意悟“真谛”则得实智（即一切智），意悟“假谛”则得权智（即道种智），意悟“中谛”则得非权非实智（即一切种智）。而当一心将三智融通交会之时，便证得了一心三智。他又说：“若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名假观也；若一切法即一法，我说只是空，空观也；若非一非一切者，即是中道观。……即《中论》所说不可思议一心三观”。（《摩诃止观》卷五上）这段话的大意是说，一切现象都是不实在的假象，观此即称假观；一切现象都没有独立的实体，观此即为空观；一切现象又同时具有上述两方面的性质，即非一非一切，观此则为中道观。但此三者是交融不分的，观假即观空、中，观空即观假、中，观中即观假、空，这就是一心三观。

总的说来，智顗为了抬高自己创立的宗派的地位，杜撰了“五时”、“八教”的判教标准，臆造了“权智”、“实智”等名词概念，拚凑出“三谛”、“三观”、“三智”之间的扑朔迷

离的“关系”，把本来是一个简单明确的宗义，故意装扮成烦琐和复杂的东西，以显其深奥和神秘。应该说，智顗煞费苦心地玩弄名词概念，其结果只能是更加暴露他的佛学理论的漏洞。正因为如此，后来的天台宗领袖们不得不对此进行弥补修正，如传为九祖的湛然甚至提出了“无情有性”的学说，宣传连草木砖石都有佛性，但其结果却又进一步破坏了佛说的神秘性和庄严性。

天台宗以及其他佛学流派的发展史一再证明，任何一个佛学家想自圆其说都只能是枉费心机。究其原因，关键在于佛学本身的谬误，即从唯心主义观点出发，颠倒真理，歪曲真理，抹煞和否认客观世界的真实存在。

（四）南朝封建帝王、大族对佛教的推崇

唐代诗人杜牧的七言绝句云：“千里莺啼绿映红，水村山郭酒旗风。南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”诗中反映了南朝时期佛教的兴盛。如果就史学的角度而言，南朝时期的佛寺何止四百八十寺！仅据《南史》卷七十《郭祖深传》，郭曾舆梁上疏梁武帝说：“都下佛寺五百余所，穷极宏丽。僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言。”又据唐时智升《开元释教录》统计，在南朝169年中，共译出佛经563部，计1084卷。这些数字表明，南朝时期的佛教的确是极为兴盛的。南朝佛教何以能兴盛？除当时的社会环境有利于佛教的发展与僧徒的弘扬以外，封建统治者的大力提倡是一个重要的因素。

纵观佛教在中国的发展过程，可以明显地看出它的发展趋势：在两汉和曹魏时期，佛教在中国虽说已开始传播，但封建统治者却认为佛教不过是道术之一。因此，除楚王刘英在宫中供奉佛图和东汉后期在洛阳兴建白马寺外，几乎没有取得什么进展。待到西晋时期，中国开始有人削发出家，但史书上所载的佛寺也

只有42所。东晋十六国时期，随着印度、西域僧人的大批东来，佛经的翻译和佛寺的兴建出现了一个高潮。封建帝王也开始崇奉佛教，如东晋时期的明帝、哀帝、简文帝、孝武帝以及恭帝等，都在不同程度上信仰佛法。它如十六国的各少数族统治者，诸如后赵的石勒、石虎，前秦的苻坚，后秦的姚兴、姚苌等，也莫不对僧人表示崇敬。但就总体而言，直至南朝时期的封建统治者，才比较深刻地认识到佛教对于维护封建统治所起的重大作用。也就是说，佛教在欺骗和麻醉人民方面的“鸦片烟作用”，越来越受到封建统治者的赏识。因此，上自封建帝王、宗室，下至各个不同的世家大族集团，都十分崇信佛事和大力提倡佛教。

在封建帝王和宗室中，佞佛尤甚者为宋文帝刘义隆、齐文宣王萧子良、梁武帝萧衍和陈武帝霸先、宣帝顼、后主叔宝等人。其中又以梁武帝为最。兹简述之如下：

宋文帝刘义隆（424——453年在位）喜玄谈，更重佛理。他除造天竺寺、报恩寺等外，还延请当时名僧慧观、法瑶、道猷、释慧琳等参与朝政，权重一时。当时不少官僚如何尚之、谢灵运、颜延之以及隐士宗炳（曾诏为太子中舍人，未就）等人也多信奉佛教，并撰写文章推弘佛法。如谢灵运著《与诸道人辨宗论》、颜延之著《释达性论》、宗炳著《明佛论》（亦名《神不灭论》）等。宋文帝对这些佛学著述十分赞赏，并对侍中何尚之说：颜延之、宗炳等人的论述，在于“明佛法汪汪，尤为名理，并足开奖人意”。他接着说：“若使率土之滨，皆纯此他，则吾坐致太平，夫复何事！”这段话的意思是，佛法是引导人们向善的至理名言，如若全国百姓都崇信佛事，那么，我就可以坐享太平的日子了。而何尚之在《答宋文帝赞扬佛教事》一文中，则更露骨地道破了封建统治者推弘佛教的根本原因。何尚之对曰：

“陛下思洞机表，虑玄象外，钩深致远，……何者？百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨矣；千室之邑，百人修十善，则百人和厚矣。传此风训，以遍宇内，编户千万，则仁人百万矣。此举戒、善之全具者耳。若持一戒一善，悉计为数者，抑将十有二三矣。夫能行一善，则去一恶，一恶既去，则息一刑，一刑息于家，则万刑息于国。四百之狱，何足难错？雅颂之兴，理宜倍速，即陛下所谓坐致太平者也。”（《弘明集》卷十一）宋孝武帝刘骏即位（454年）不久，曾率群臣至中兴寺过八关斋（即斋日八戒），大臣袁粲、张淹食斋后又吃鱼肉，被尚书令何尚之告发，孝武帝遂将他2人免职。（《南史》卷二六《袁粲传》）孝武帝又造药王寺、新安寺。宋明帝刘彧亦造湘宫寺，并夸耀为“此是我大功德”。（《南史》卷七十《虞愿传》）另见《南史》卷十八载：萧惠开在其父萧思话死后，曾为父起南冈禅冈寺，曲阿禅乡寺、京口禅亭寺、封阳禅封寺等四寺。他在益州刺史期间，又尝供三千沙门的衣著饭食，以表示自己对佛教的虔诚。凡此种种，说明刘宋一朝的封建帝王和世家大族对佛事已崇敬到何等地步。

萧齐一朝，皇帝、宗室更加推崇佛教。在只有32年的短祚中，齐高帝萧道成造建元寺，齐武帝萧赜造齐安寺、禅灵寺、集善寺，又造释迦佛像和思维佛像。特别是齐武帝第二子竟陵文宣王萧子良，自己位至司徒（宰相），却非常佞佛。他自名净住子，手抄佛经71卷，又“招致名僧，讲论佛法，造经呗新声”。更有甚者，他“数于邸园营斋戒，大集朝臣、众僧，至赋食行水，或躬亲其事。世颇以为失宰相体。”（《南史》、《南齐书》本传）他为了弘扬佛法，经常邀请玄畅、僧柔、僧祐、僧曼、法安、法度、法猷、智藏等名僧来王邸斋戒讲说，并派他们

四出传教，又与坚持神灭论的无神论者范缜进行辩论。他虽然只活了35岁，但对南朝佛教的发展却有过较大的影响。

在萧梁的56年中，仅梁武帝萧衍一人的统治便长达47年之久（502——549年）。关于他倡导的三教同源说和真神佛性说，前文已详加叙述。这里只介绍他崇奉佛事的具体表现：

其一，营建佛寺。梁武帝出自巩固封建统治的需要，兴建了许多佛寺。他除了为法云、僧曼等法师建造光宅寺、开善寺等名刹外，曾分别在公元502年（天监元年）、520年（普通元年）和527年（大通元年）为父、母和自己建造了大敬爱寺、智度寺和同泰寺。据《续高僧传·宝唱传》载：大敬爱寺“经营彤丽，奄若天宫，中院之去大门延袤七里，……旁置三十六院，……千有余僧，四时供给”；智度寺也是“殿堂宏敞，宝塔七层，房廊周接，华果间发，五百诸尼，四时讲诵”。至若同泰寺，建筑更为豪华壮丽，“寺有浮图九层，大殿六所，小殿及堂十余所。东西般若台各三层，大佛阁七层。璇玑殿外，积石为山，盖天仪激水随滴而转。所铸十方金像、十方银像，皆极壮丽”。不言而喻，这些豪华壮丽的寺院，其建造费用皆取之于民。

其二，订立僧制，带头吃素。为了统管全国僧尼，梁武帝敕命法超为都邑僧正，以法云为大僧正，要法超制订《出要律仪》，共14卷，命法正创立僧尼规戒。他又自作《断酒肉文》，不但禁食酒、鱼、肉，改行素食，还以所谓菩萨心肠禁杀众生。他在《与周舍论断肉敕》中说：“众生所以不可杀生，凡一众生，具八百户虫，经亦说有八十亿万户虫，若断一众生命，即是断八万户虫命。”（《广弘明集》卷二六）

其三，扶植寺院经济。梁武帝以最高封建统治者的身份，经常“舍财”给寺院，一次布施，往往即值千万以上。萧子显《御

讲〈摩诃般若经〉序》说："皇帝（梁武帝）舍财，遍施钱、绢、银、锡杖等物二百一种，直一千九十六万。"他一面用金、银铸造佛像，一面又不断扩充寺院的田产。如敬爱寺的金铜佛像高一丈八尺，智度寺的正殿亦造丈八金像，同泰寺如前所述有十方金像和十方银像。南海扶南国有"佛像放光"，遂"敕市寺侧数百家宅地，以广寺域，造诸堂殿并瑞像周四阁等"。（《梁书·诸夷扶南国传》）为了造大智度寺，他强迫世家大族王骞出卖其曾祖王导在钟山西边的赐田。王骞不卖，他竟大怒，"遂付市评田价，以直逼还之"。王骞"由于忤旨，出为吴兴太守"。（《南史·王昙首附骞传》）由于梁武帝的大力提倡和资助，寺院经营的"无尽藏"（又名长生库）越来越多。所谓"无尽藏"是寺院以当铺、钱庄的形式聚敛钱财和剥削人民群众的重要手段。

其四，四次舍身为寺奴。梁武帝身为一国之主，曾在公元519年（天监十八年）夏四月丁巳"于无碍殿受佛戒"。（《南史·梁本纪》）并经常发起如水陆大斋（即佛教水陆道场）、盂兰盆斋（即佛教鬼节，或称中元节，每年七月十五日举行）、无遮大会（即众人向佛寺布施的大会）和无碍法善会等佛教盛会。他不仅亲自讲经，还带头施舍钱绢。在他的示范下，皇太子、妃嫔、王侯、朝臣乃至富室、百姓亦随之捐献。更为令人发指的是，他分别在公元527年（大通元年）、529年（中大通元年）、546年（中大同元年）和547年（太清元年）共4次舍身为同泰寺的"寺奴"。这些戏剧性的舍身为奴事件，短的只有4天，最长的也不过37天。当然，每次都由百官用"钱一亿万"将他赎出，并在群臣"诣寺东门奉表，请还临宸极，三请乃许"的情况下回宫执政。（《南史·梁本纪》）另外，梁武帝曾说自己"不贪天下"，并煞有介事地把皇帝的宝座说成是"朕之视此，曾不如一

芥”。（《魏书·萧宝夤传》）实际上，他是十分重视皇权的，为了保住皇位，他不惜兴师动众，发动了一次又一次的战役，“其间争城以战，杀人盈城；争地以战，杀人盈野”，连司马光也认为，梁武帝视人民如草芥，“不惟儒道所不许，乃佛教之罪人”。（《资治通鉴》卷一五九《梁纪》）反过来，当他断决一重罪犯时，却故意把自己装扮成一个以慈悲为怀的观音大士，终日闷闷不乐。对于梁武帝的这种伎俩，司马光曾斥之为“欺天”。因此，梁武帝名义上是一个虔诚的佛教徒，其实是想通过崇敬佛事，集政教于一身，作一个“菩萨皇帝”罢了。恩格斯曾在《德国的革命和反革命》一文中指出：“判断一个人当然不是看他的声明，而是看他的行为；不是看他自称如何如何，而是看他做些什么和实际是怎样一个人。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第579页）恩格斯的这段话，对于加深理解梁武帝崇奉佛教的真实意图是深有帮助的。

在陈朝统治的32年中，封建统治者也十分崇敬佛教。如被姚察誉为有“英略大度”的武帝陈霸先，在公元557年（永定元年）即位后不久，便“诏出佛牙于杜姥宅，集四部设无遮大会，高祖（即武帝）亲出阙前礼拜”。次年四月，又“驾幸大庄严寺舍身。壬戌，群臣表请还宫”。同年十二月，陈武帝再次“驾幸大庄严寺，设无碍大会，舍乘舆法物”。（《陈书·高祖本纪》）继位者如文帝陈蒨、宣帝陈顼等也多次设无碍大会。及至后主陈叔宝，一方面“复扇淫侈之风”，“唯寄情于文酒”，宠幸贵妃张丽华；一方面又笃信佛教，曾两次设无碍大会于太极殿，并舍身于弘法寺为寺奴。当然，结果还是由百官出钱将他赎回。

以上是南朝封建皇帝与王室崇敬佛事的基本情况。

南朝世家大族笃信佛教的情况也极为普遍。侨姓中的王、

谢、袁、萧，吴姓中的朱、张、顾、陆等大族，莫不与僧徒们有着密切的往来。如琅邪王氏，自东晋王导之后，子孙信奉佛法者不乏其人。及至宋、齐、梁、陈各朝，崇佛之风仍经久不衰。如王导之曾孙王弘、王练，与竺道生、佛驮什、智胜、慧严等名僧甚相友善。王弘之弟昙首，其子孙如王僧绰、王僧虔和王俭、王筠等人，都与当朝法师如法瑗、慧开、宝志等过从甚密。又如陈郡谢氏，自东晋谢安及其侄谢玄之后，信奉佛事者亦世代不绝，其中以谢玄之孙灵运为最。谢灵运在他短促的一生中（只活了48岁）除曾写出大量的山水诗外，多致力于佛学的研究和撰述，以及参加佛教经典的译述工作。他的《与诸道人辨宗论》和《答纲琳二法师》等论佛学的文章，备受当时的名僧的赏识。对于竺道生倡导的顿悟之说，他给予大力的申张弘扬。谢灵运在比较儒、佛二教优劣后认为："《六经》典文，本在济俗为治耳。必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南邪！"（《弘明集》卷十一《何尚之答宋文帝赞扬佛教事》）由于他笃信佛教，诗文中也经常流露出严重的出世思想和宗教感情。甚至在他因刘宋王室内部的争权斗争而被宋文帝处死之前，还要求将自己的髭须施捐于南海祇洹寺，供制作维摩诘塑像时用。

它如吴兴的张敷、陆澄，庐江的何尚之以及汝南的周颙等世家大族，对于弘扬佛教也不遗余力。张敷年少时即与撰写《明佛论》的佛教信徒南阳隐士宗炳谈论《系》《象》之学，使宗炳手握麈尾而发出"吾道东矣"以之（《宋书·张邵附子敷传》）；陆澄受宋明帝诏命撰著《法论》，又搜集整编自汉末至宋时的佛教著述凡103卷；何尚之身为宋尚书，除建造法轮寺外，极力推崇佛教，把信奉佛教看成是淳化风俗加强封建统治的最好方式，对斋戒日一些大臣吃鱼肉也密告于宋文帝。周颙身为县令，

对于法绍、慧基、慧斐、慧约等僧徒侧席加礼，并为修建寺院。他泛涉百家，长于佛理，著《三宗论》言空假义，得到当时佛教界的推崇。名僧智林赞誉此论为“真实行道第一功德”。他为了早日得道成佛，“清贫寡欲，终日长蔬，虽有妻子，独处山舍”。（《宋书·周朗附族孙顒传》）以上数例，可见当时世家大族崇敬佛教之一斑。

二、南朝时期的反佛斗争

在两种文化交叉和碰击的过程中，作为外来文化的印度佛教，既有可能被中国传统文化接受和改造，也有可能遭到传统文化的冷淡和排斥，这是文化交流问题上的两个侧面。如前所述，佛教在南朝时期得到了迅速的发展。与此同时，反对佛教的斗争仍然在继续进行着。关于顾欢的《夷夏论》和范缜的《神灭论》，另作专题论述，这里主要介绍何承天、郭祖琛等人的反佛斗争。

（一）慧琳著《白黑论》

慧琳，南朝宋时僧人，具体的生卒年已难于查考。据《宋书》卷九七、《弘明集》卷三和《高僧传》卷七所载，他本姓刘，秦郡（今属陕西）人，少年出家，拜僧道渊为师，居于建业（今南京）城内的冶城寺。他博学多才，曾为《孝经》及《庄子·逍遥游》作注，另有文集10卷等。他虽深居简出，却甚得宋文帝赏识，常被召入朝廷参与机要，一时权势很大，门前车马盈门，四方馈赠不断，有“黑衣宰相”之称。

元嘉十年（433），慧琳以假设白学先生（代表传统文化中的儒学、道教）与黑学道士（代表外来文化佛教）相互辩难的形式，写成一篇名为《白黑论》的文章。按，该文原来的旨意是要调和儒、佛、道三家矛盾，主张殊途而同归。他说：“六度（佛

教的六种修行方法）与五教（儒学中的仁义礼智信五常）并行，信顺（指道教）与慈悲（指佛教）齐立。”因此，该文亦被称为《均善论》或《均圣论》。这种认为三教均善的说法，在佛教徒众看来是异端邪说。更为重要的是，慧琳身为僧人，却敢于对佛教的基本理论进行严肃的批评。他认为，佛学中的本无之学是“析毫空树，无伤垂荫之茂；离材虚室，无损轮奂之美”。换句话说，慧琳虽然不是诋毁本无之论的价值，但将它比之为“空树”、“虚室”，却有损于佛学的形象，因而遭到佛教中人的反对。另外，他又指出佛教的天堂地狱之说，是为了引诱和威胁劳苦大众，“叙地狱则民惧其罪，敷天堂则物欢其福”，“俯仰之间，非利不动”。他还揭露僧侣们结党营私和奢侈的生活，斥责他们“成私树之权”，“结师党之势”，“割群生之急，致营造之计”，“兴糜费之道，革九服之财”。在谴责佛教的基础上，他又提出要兴儒家的仁义以“敦俗”，尊老庄的守信以“陶风”。慧琳为佛教高僧，他从佛教营垒内部去抨击佛教的危害，其价值和影响自是不言而喻的。因此，他遭到了佛教徒的围攻，由于宋文帝的庇护，才免于被逐出僧界。

（二）何承天著《达性论》、《报应论》

何承天，南朝宋东海郯（今山东郯城）人。字衡阳。生于晋废帝太和七年（370年），卒于宋文帝元嘉二十四年（447年）。《宋书》卷六十四有传。他在宋时官至国子博士、御史中丞。手不释卷，“儒史百家，莫不该览”。曾删定《礼论》，撰成《安边论》，又改定《元嘉历》。在哲学思想上，他反对神不灭论，反对因果报应，著有《达性论》、《报应论》（均见《弘明集》卷四），是当时的反佛斗争中的重要人物之一。

当时，他对慧琳《白黑论》的基本观点表示支持，并转抄了

这篇文章送给有名的隐士宗炳，希望他提出意见。宗炳为佛教信徒，曾著《明佛论》（见《弘明集》卷三）。他在《答何衡阳书》中，不同意《白黑论》，坚持了神不灭的观点。于是，何承天在《答宗居士书》中，和宗炳展开辩论，并写成驳斥佛教谬说的《达性论》和《报应论》。

何承天的基本论点是：其一，强调人为天地万物之灵。他说："人以仁义立"，"神明特达"，"安得与飞沉蠉蠕并为众生哉？"其二，认为人有生死，身死而神散，不可能转生来世。他说："生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉！"其三，驳斥和批判佛教的因果报应之说，认为好人无善应，坏人无恶报。他先是提出："施而望报、在昔先师，未之或言"，进而说所谓报应是"乖背五经，故见弃于先圣"。为了说明佛教的因果报应说的无稽荒诞，他举例说："夫鹅之为禽，浮清池，咀春草，众生蠢动，弗之犯也；而庖人执焉，鲜有得免刀俎者。燕翻翔求食，唯飞虫是甘，而人皆爱之，虽窠幕而不惧。"意思是说，鹅吃春草而与众生无争，却死于庖丁之手；燕食飞虫（虫亦为众生之一），而杀却众生，反而受到人们的庇爱。何承天的这些主张，包含着朴素唯物论思想。

但是，何承天恪守儒家经典，认为"明有礼乐，幽有鬼神"是圣人的教诲。他虽然反对佛教的生死轮回和因果报应，却仍把佛教看成是"劝人为善"。因此，当笃信佛法的颜延之著《释达性论》和《重释何衡阳》等文去反驳他的主张时，他在《答颜光禄》中对形神问题的解释就显得苍白无力了。他说："夫神魄惚怳，游魂为变，发扬凄怆，亦于何不之。"这种存而不论的态度，无疑地削弱了他反对佛教的战斗性。正因为这样，宋文帝曾为这次论战作出总结说："颜延年之折《达性》，宗少文（宗

炳）之难《白黑》，论明佛法汪汪，尤为名理并足，开奖人意。”另外，当时的史学家范晔也曾提出“天下决无佛鬼”和“死者神灭”之说（《宋书·范晔传》），被杀前还要人将这些话转告给佞佛的何尚之仆射。又欲著《无鬼论》，大概是因与孔熙先等谋迎立彭城王义康一案牵涉入狱而未能完成。

（三）刘峻著《辨命论》

刘峻，字孝标，原籍平原（今属山东），后随父流寓江南。生当宋大明六年（462），卒于梁普通二年（521）。《梁书》卷五十有传。他曾被掠卖为奴，又随母出家为僧。好学而家贫，“常燎麻炬，从夕达旦”，“闻有异书，必往祈借”，时人称其为“书淫”。后来，他曾求助于齐竟陵王萧子良和梁武帝萧衍，但未能重用。齐竟陵王和梁武帝都是佛教信徒。感慨之余，乃著《辨命论》以否定佛教的因果报应之说。

在《辨命论》一文中，他先是列举了管辂、伍员、屈原、贾谊、刘瑱等才华超群的人，说他们“皆摈斥于当年，韬其才而莫用，候草木以共凋，与麋鹿而同死”，落得了“膏涂平原，骨填川谷，湮灭而无闻”的下场。然后，他笔锋一转，提出了与佛教完全相反的命运说和报应说。他写道：“命也者，自天之命也”；“福善祸淫，徒虚言耳”！又说：“为善一，为恶均，而祸福异其流，废兴殊其迹。荡荡上帝，岂如是乎？”换句话说，刘峻认为：命是自然之命，是客观的必然，上帝并不能主宰善恶，所谓因果报应是不存在的。这些话语，既是对封建统治者的不满和反抗，也是对佛教教义的揭露和否定。他还认为：“愚智善恶，此四者人之所行也。”人的贫富贵贱和祸福理乱虽说是“天之所赋”，但更主要的是“在于所习”。一句话，就是强调了人的主观能动性，而不要甘于命运的摆布。因此，他勉励自己说：“修

道德，习仁义，敦孝悌，立忠贞，渐礼乐之腴润，蹈先王之盛则，此君子之所急，非有求而为也。”这就是说，他从儒家正统立场出发，去批判“福善祸淫”的宿命论，揭露了封建统治者的说教和佛教僧徒的欺骗。因此，他的《辨命论》是对封建统治者的揭露，也是射向佛教学说的一支利箭。

（四）郭祖琛、荀济和朱世卿

郭祖琛，南朝梁襄阳（今属湖北）人。生卒年不详。《南史》卷七十有传。他在梁时官至南州校尉，加云骑将军。为人刚烈不阿。他见梁武帝沉溺佛教，朝政纵驰，风移俗异，乃舆榇冒死上封事29条，其中历数当时佛教所带来的流弊和恶果。他说：“都下佛寺五百余所，穷极宏丽。僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆畜养女，皆不贯人籍，天下户口几亡其半。而僧尼多非法，养女皆服罗纨，其蠹俗伤法，抑由于此。”接着，他提出检括沙汰僧尼的办法，“若无道行，四十已下，皆使还俗附农。罢白徒养女，听畜奴婢。婢唯着青布衣，僧尼皆令蔬食。”在奏书中，他提醒梁武帝，说如果仍然迷信于佛教，“恐方来处处成寺，家家剃落，尺土一人，非复国有”。

郭济琛从维护国家民族利益出发，强调“人为国本，食为人命”，指出“农为急务”，反对“不务农桑，空谈彼岸。对于梁武帝的佞佛，他直言不讳地指出，百官贪污、僧尼泛滥以及其他种种流弊，皆是由于“陛下宠励太过，驭下太宽”的缘故。他表示，自己之“所以不惮鼎镬区区必闻者，正以社稷计重而蝼蚁命轻，使臣言入身灭，臣何所恨！”这种忧国忧民和敢于反佛的斗争精神，是值得后人称赞的。

荀济，字子通，其先颍川（今河南许昌）人。《北史》卷八

三有传。他是梁武帝的布衣之交，对梁武帝称帝颇为不满，后又上书诋毁佛教。梁武帝大怒。荀济怕被诛杀而投奔北魏，后被高澄所杀。

关于荀济反对佛教的言论，《广弘明集》道宣《叙列代王臣滞惑解》文中载之颇详。今简括如下：

其一，佛教为外来之宗教，其祸足于丧国。他说：佛教出于"荒裔"之地，原是中国所斥"以御魑魅者"。自汉武以来，由于佛教传入，"海内淆乱，三百年矣"。王莽篡汉，桓、灵丧权，三国鼎峙，"五胡乱华"等，都是因为"戎教兴于中壤"的缘故。佛教"使父子之亲隔，君臣之义乖，夫妇之和旷，友朋之信绝"。由于佛教祸国乱道，"故使宋齐磨灭"，梁祚之短长亦将"不言而显矣"。

其二，佛教乃贪淫之宗教，其乱有损于王化。他说：佛教"设乐以诱愚小，俳优以招远会，陈佛土安乐，斥王化危苦，此变俗移风征租税也。"又说："佛妖僧伪，奸诈为心，堕胎杀子"，"凡诸举措，窃拟朝仪"。既病民而费财，又伤风而害政。

其三，护卫儒学与名教，指斥梁武帝之佞佛。荀济一面骂佛教僧徒为"胡鬼"、"释秃"，说他们不能"致福"和"除祸"；一面对梁武帝"肃拜僧尼，三事执陪臣之礼"深表不满，对梁武帝"崇重像法，供施弥隆"提出异议。荀济反佛教的斗争，因梁武帝大怒，只能以投奔北魏而告结束。

朱世卿，陈朝人，生卒年不详，曾著《性法自然论》。他反对佛教的因果报应，指出人的贫贱富贵不是命中注定，"天道无心于爱憎，而性命有穷通之要术"，就像春风扬花一样，"有委溷粪之下，有累玉阶之上"。他又揭露佛教僧徒对人民的欺骗，

"若见善人，便言其后必昌。若见恶人，便言其后必亡。"观其言论，尚未能跨越范缜《神灭论》的基本内容。他虽然反对宿命论，但却强调了偶然性。但就总的说来，在佛教气氛弥漫的陈朝，仍然是有斗争性的。

第三节 北朝时期的灭佛与佞佛

一、北魏太武帝灭佛

（一）北魏初年佛教的发展

鲜卑族拓跋氏本来是居住于我国东北的一支游牧民族，其后虽然逐渐迁移至漠北，但仍非佛教势力之所及。《魏书·释老志》载："魏先建国于玄朔，风俗淳一，无为以自守，与西域殊绝，莫能往来，故浮图之教未之得闻，或闻而未信也。"传至力微及其子沙漠汗时，开始与曹魏、西晋交往，逐渐受到汉文化的影响。待至什翼犍南学于襄国（今河北邢台），受教于后赵之石勒，才"备究南夏佛法之事"。道武帝拓跋珪继位以后，不断经略燕赵之地，对中原文化和西来佛教有了进一步接触。据《魏书·释老志》说：他"所迳郡国佛寺，见诸沙门、道士，皆致精敬，禁军旅无有所犯。帝好黄老，颇览佛经。但天下初定，戎车屡动，庶事草创，未建图宇，招延众僧也。"不久，拓跋珪写信给隐居在泰山琨瑞谷的僧朗，并送去缯、素、旃罽、银钵等礼物。公元398年（天兴元年），拓跋珪下诏推弘佛法，说佛教有"济益之功，冥及存没，神踪遗轨，信可依凭"，并开始建造五级浮图和耆阇崛山、须弥山佛殿。以上事例表明，随着北魏政权的建立，作为用于统治人民的佛教也应运而生了。明元帝拓跋嗣在位

（409——422年）期间，佛教的势力又有所发展。他“亦好黄老，又崇佛法”，在都城内外建造寺院，而且“仍令沙门敷导民俗”。

在道武帝、明元帝的扶助下，佛教在北魏境内传播开来。沙门法果被征赴京师，后以为“道人统，绾摄僧徒”。道武帝对他极为尊敬，供施甚厚。法果也深知“能鸿道者人主也”的重要性，多方吹捧道武帝。他说：“太祖（即道武帝）明叡好道，即是当今如来，沙门宜应尽礼，遂常致拜。”及至太武帝拓跋焘执政前期，也是“每引高德沙门，与共谈论”。当僧徒们抬着佛像行于广衢时，“帝亲御门楼，临观散花，以致礼敬”。于是，佛事日隆，名僧辈出。如号为白脚师的惠始（即昙始），俗姓张，原为关中清河人，据传颇有法术。当他被夏主赫连屈丐追杀时，“身被白刃，而体不伤”。屈丐再“以所持宝剑击之，又不能害”。因而太武帝“甚重之，每加礼敬”。又如被称为“大咒师”的昙无谶（即昙摩谶），原为中印度高僧，备受北凉国主沮渠蒙逊崇敬。太武帝拓跋焘听说他译出《涅槃》等10多部经典，“又晓术数、禁咒，历言他国安危，多所中验。蒙逊每以国事咨之”。便派遣使者至北凉要求将他送至京师。沮渠蒙逊非但不给，反而将他杀害。后来，太武帝终于灭了北凉。再如释玄高，俗姓魏，本名灵育，冯翊万年（今西安市西北）人。他精于禅法，为当时禅学大师，有弟子100多人。当太武帝灭北凉（439年）时，玄高随其舅阳平王杜超回平城。太武帝令太子晃拜玄高为师。他如昙曜、师贤等名僧，亦曾得到太武帝的礼遇。

综上所述，可知北魏道武、明元、太武三朝，佛教已经初步确立了它的地位，建立起总摄全国僧尼事务的管理机构。因史料缺乏，无法详悉其时佛寺和僧尼的数目。但由于北方佛教偏重宗

教行为，故此时在佛学理论上无所建树。另外，北魏初期的鲜卑族统治者入主中原后，更多地以崇奉儒学和道教相标榜，对佛教所起的作用尚未有充分的认识，因而终于导致了太武帝灭佛的事件。

（二）太武帝灭佛的原因和影响

太武帝即位之时，北方尚未完成一统。于是，这位“聪明雄断，威灵杰立”的拓跋焘，在前二帝所取得成就的基础上，开始了统一黄河流域地区的战争。从公元426年（始光三年）至439年（太延五年）的13年中，他先后灭夏、后燕、北凉诸国，终于结束了自304年以来十六国纷争的局面。太武帝统一北部中国是有重大贡献的。

在太武帝统一北部中国的过程中，得力于以崔浩等北方世家大族的积极支持。崔浩笃守儒家学说，又信奉道教，深得太武帝所爱，故道教徒寇谦之亦得经常在太武帝左右。公元439年（太延五年），太武帝诣道坛受符箓而信奉道教，并于次年改年号为太平真君。太武帝尊崇道教，这是他下令灭佛的前奏。

又据《魏书·释老志》载：太武帝“锐志武功，每以平定祸乱为先。虽归宗佛法，敬重沙门，而未存览经教，深求缘报之意”。早在公元438年（太延四年），太武帝曾“以沙门众多”为由，下诏罢沙门年50以下者还俗为民，对佛教来说是一次不小的打击。公元444年（太平真君五年）正月，太武帝又发出诏令：“愚民无识，信惑妖邪，私养师巫，挟藏谶记、阴阳、图纬、方伎之书；又沙门之徒，假西戎虚诞，生致妖孽。非所以一齐政化，布淳德于天下也。自王公已下至于庶人，有私养沙门、师巫及金银工巧之人在其家者，皆谴诣官曹，不得容匿。限今年二月十五日，过期不出，师巫、沙门身死，主人门诛。明相宣告，咸

使闻知。”〔《魏书·世祖纪》，同书《释老志》载为太平真君七年（446年）〕，这一诏令对佛教来说，无疑是一个晴天霹雳。同年九月，玄高、慧宗被杀。玄畅出逃。其他僧徒或杀或逃者当不在少数。公元446年（太平真君七年），太武帝西伐镇压卢水胡盖吴起义，行至长安一佛寺，从官见寺内有弓、矢、矛、盾等兵器，出以奏闻。太武帝疑与盖吴通谋，便下令将该寺僧徒全部杀死。在查抄该寺财产时，不但查出州郡官吏和富人寄存于寺院的大批财物和酿酒用具，还发现僧侣“与贵室女私行淫乱”的屈室。太武帝忿恨沙门非法，在崇奉道教的宰相崔浩的建议下，诏令诛杀长安的沙门和焚毁佛经佛像。不久，太武帝又通令全国，坑杀沙门和焚毁寺院。这就是太武帝的灭佛事件。

太武帝的灭佛令，归纳起来有如下几个要点：

其一，“欲除伪定真，复羲农之治”。

其二，“有非常之人，然后能行非常之事”。

其三，“有司宣告征镇诸军、刺史，诸有佛图形像及胡经，尽皆击破焚烧，沙门无少长悉坑之。”

在诏令中，太武帝历数佛教的虚妄，“夸诞大言”，“代经乱祸”。说由于“鬼道炽盛”，“由是政教不行，礼义大坏”。“至使王法废而不行，盖大奸之魁也”。太武帝还指出，由于“后汉荒君”和以后的“闇君乱主”，“信惑邪伪，妄假睡梦”，使自古九州之中所无的佛教得以在中国流传，从而招致“五服之内，鞠为丘墟，千里萧条，不见人迹”的惨局。因此，太武帝决心要伸张中华王道正统，进行灭佛而推崇儒教。

太武帝灭佛之举无疑是正确的。过去不少人认为：此次灭佛事件是佛道二教斗争的结果。其实问题并非如此简单，与其说是佛道之争，还不如说是出自政治上的需要。太武帝虽然是一个道

教徒，但更主要的是一位杰出的皇帝。他不但一统中原，而且北伐柔然，南击刘宋，大有一统全国的打算。而在另一方面，鲜卑族是少数族，被称为是胡族或戎族，太武帝为了坐镇天下，统治人数众多和具有高度文化的汉族，当然要以推崇儒学和信奉道教去标榜自己，而不能以信奉被称为“胡神”的佛教去影响自己的壮志宏图。再有，太武帝发出灭佛之令，是在镇压盖吴起义的时代背景下进行的。盖吴聚众反于杏城(今陕西黄陵西南)后，不仅西掠新平、泾城、临晋一带，与河东薛永宗遥相呼应，而且自号天台王，署置百官，与太武帝分庭抗礼。太武帝出自安定西北地区和巩固统治的需要，复疑长安寺僧与盖吴通谋，故在道教徒崔浩的劝说下，终于发出了在全国范围内灭佛的命令。

太武帝灭佛是北朝佛教发展过程中一次重大事件。由于崇拜佛教的太子晃频频上表请求减缓施行，又缓宣诏书，使在命令颁布以前，不少僧徒已预先获得消息而南逃刘宋或远适西域而得免戮杀；即使是京城的僧徒，“亦蒙全济”。佛经佛像，也多因藏匿而保全下来。至若那些寺院和佛塔，则几乎全被焚毁。考古发掘所发现这一时期的佛教寺院遗址状况证明，太武帝的灭佛之举对寺院建筑和佛像的破坏是非常彻底和严重的。

太武帝诏令灭佛后4年，杀崔浩，对禁佛一事有所放松。公元451年（正平元年），年届24岁、崇奉佛事的太子晃死。次年，太武帝被宦官宗爱所杀，长孙文成帝拓跋濬继位，下诏恢复佛教。于是，一度失势的佛教在北朝又广泛流传开来。

（三）文成、献文二帝佞佛与佛教的复兴

在文成帝拓跋濬（452——465年在位）、献文帝拓跋弘（466——470年在位）统治期间，北朝佛教得到复兴和弘扬。据《魏书·释老志》载，文成帝刚登皇位，便下诏为佛教辩护：

“况释迦如来功济大千，惠流尘境，等生死者叹其达观，览文义者贵其妙明，助王政之禁律，益仁智之善信，排斥群邪，开演正觉。”对于太武帝的灭佛，归咎于“有司失旨，一切禁断”。诏令中又说：“今制诸州郡县，于众居之所，各听建佛图一区，任其财用，不制会限。其好乐道法，欲为沙门，……听其出家。率大州五十，小州四十人，其郡遥远台者十人。各当局分，皆足以化恶就善，播扬道教（即佛学和佛教）也。”继位的献文帝对佛事“敦信尤深”，“览诸经论，好老庄。每引诸沙门及能谈玄之士，与论理要”。（同上）献文帝建造永宁寺，“构七级佛图，高三百余尺，基架博敞，为天下第一。又于天宫寺造释迦立像，高四十三尺，用赤金十万斤，黄金六百斤。皇兴中，又构三级石佛图。榱栋楣楹，上下重结，大小皆石，高十丈。镇固巧密，为京华壮观。”（同上）于是，在文成、献文二帝期间，往日所焚毁的佛塔寺院，渐次得以修葺。佛像的塑造，经论的译述，名僧的演讲，众徒的坐禅，使曾遭厄运的佛教，又充斥弥漫于洋洋大千世界了。

当时在京师的名僧有师贤、昙曜等人，他们相继任“道人统”、“沙门统”。师贤是罽宾国人，在太武帝灭佛时曾“假为医术还俗”行医。文成帝对他极为尊敬，重为沙门时，“帝乃亲为下发”。在师贤主持下，曾为文成帝凿一石像，又为“太祖已下五帝铸释迦立像五，各长一丈六尺，都用赤金二十五万斤”。昙曜为凉州僧人，曾为太武帝太子晃师，出为“沙门统”后，于公元454年（兴光元年）在京城西武州塞云冈开凿石窟5所，“镌建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，雕饰奇伟，冠于一时”，驰名世界的大同云冈石窟，就是从这时候开始兴建起来的。

昙曜除凿山造窟以外，还为佛教赢得了更多的经济利益。他

曾启奏文成帝，要求将“平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，即为‘僧祇户’，粟为‘僧祇粟’”。他又请求将“民犯重罪及官奴以为‘佛图户’，以供诸寺扫洒，岁兼营田输粟”。文成帝一一答应。僧祇户即寺院团体的佃户，佛图户即寺院中的奴隶，是佛教寺院经济的重要组成部分，也是僧侣地主阶级赖以形成的经济基础。由于佛教寺院的土地和佃户、寺户“遍于州镇”，一个强大的僧侣地主集团终于形成起来了。

二、孝文帝与佛教

孝文帝拓跋宏在位期间（471——499年），佛教得到了进一步发展。据《魏书·释老志》载，公元476年（承明元年），他在洛阳永宁寺“度良家男女为僧尼者百有余人，帝为剃发，施以僧服，令修道戒，资福于显祖（即献文帝）。”志中还说，从承明元年到太和元年（476—478年）之间，孝文帝起造建明寺，并在永宁寺设斋设会和行道听讲；又建思远寺。志中接着说，从兴光元年（454年）文成帝以来，京城内已有新旧佛寺近百所，僧尼2000多人，四方诸寺6478人，僧尼77258人。另见《广弘明集》和《魏书》等载，孝文帝曾以僧显为沙门统，僧义为都维那，又为佛陀① 禅师（天竺人）在嵩山立少林寺等。据此，过去不少人得出结论说，孝文帝笃信或热心佛教，对北朝佛教的兴盛有着重大关系。笔者认为，这种说法是值得商榷的。兹略述如下。

孝文帝是在5岁时继承帝位的，前面所引述的主要材料，均发生在他10—12岁的时候。当时是他的祖母文明太后临朝，这些诏令只能是他祖母的意旨，把它说成是孝文帝崇奉佛教的例证是难于令人置信的。我们不能设想，孝文帝在幼年时期就已经确立

① 《魏书·释老志》作“跋陀”。

起自己的政治主张和思想。因此，上述事例是在临朝听政的文明太后主持下，以皇帝的名义进行的。

相反，在孝文帝的政治思想、宗教观念逐步形成的青年时期，却明显地看出他尊孔崇儒，不信卜筮、谶纬等迷信的思想倾向。如公元485年（太和九年）正月，19岁的孝文帝下诏禁诸迷信。诏令说："图谶之兴，起于三季。既非经国之典，徒为妖邪所凭。自今图谶，秘纬及名为《孔子闭房记》者，一皆焚之。留者以大辟论。又诸巫觋假称神鬼，妄说吉凶，及委巷诸卜非坟典所载者，严加禁断。"（《魏书·高祖纪》）次年，20岁的孝文帝"始服衮冕，朝飨万国"。这年冬天，孝文帝重申了"愚民侥倖，假称入道，以避输课，其无籍僧尼罢遣还俗"的命令，对于所检的僧尼、寺主、维那等，只要是"为行凡粗者"，不论其"有籍无籍，悉罢归齐民"。结果，共检得僧尼1327人还俗为民。（《魏书·释老志》）孝文帝这次检括僧尼的行动，虽然比太武帝灭佛之举较为温和，但其不信奉佛教之意却甚明。又见《魏书·高祖纪》：公元490年（太和十四年），"沙门司马惠御自言圣王，谋破平原郡"。对于这次佛教徒反对北魏政府的斗争，孝文帝采取了坚决镇压的政策，结果是司马惠御等"擒获伏诛"。公元492年（太和十六年），孝文帝又诏令齐民不得随便出家，并规定每年"四月八日、七月十五日，听大州度一百人为僧尼，中州五十人，下州二十人，以为常准，著于令"。次年，又"诏立《僧制》四十七条"，对僧尼的行规戒律作出种种限制。（《魏书·释老志》）

在迁都洛阳问题上，孝文帝也一再表现出重视人事而反对占卜迷信的思想。当时，"年尊德重，位总阿衡"的贵族元丕认为，"当讯之卜筮，审定吉否"，而孝文帝却从实现"南荡欧吴，

复礼万国”的一统中国的角度出发，指出魏都平城（今山西大同）在“恒山之北，为九州之外”，不能适应形势发展的需要，因而否定了元丕等人的提议。他说：“然卜者所以决疑，此既不疑，何须卜也！”（《魏书·神元平文诸帝子孙列传》）孝文帝不信神鬼迷信之说，从侧面反映出他对佛教的基本态度。

迁都洛阳以后，孝文帝对一些名僧表示崇敬，如嵩法师、道顺、惠觉、僧意、惠纪、僧范、道弁、惠度、智诞、僧显、僧义、僧利等人便是。除僧显、僧义为沙门统、都维那外，其他人多为云游讲道的义学僧。他与其中一些名僧交往，主要是探讨佛学理论，并不能因此得出他崇信佛教的结论。如太和十九年（495年）四月，孝文帝到徐州白塔寺时，曾对诸王及侍官说：“此寺近有名僧嵩法师，受《成实论》于罗什。……朕每玩《成实论》，可以释人染情，故至此寺焉”。（《魏书·释老志》）《魏书》本纪中一面称赞他“《五经》之义，览之便讲”，“史传百家，无不该涉”，“诗赋铭颂，任兴而作”；一面又说他“善谈《庄》、《老》，尤精释义”，可见并非专重佛学，实不应该简单地得出其“佞佛”的结论。在孝文帝的心目中，充其量只是把佛教看成是维护和巩固其统治地位的一项工具而已。

三、净土宗的创建及其流布

在印度佛教逐渐中国化的过程中，到北朝东魏时期，开始形成了一个中国佛教的宗派——净土宗。

就净土宗的宗义而言，可以追溯到佛祖释迦牟尼和大乘佛教中观学派创始人龙树，以及瑜伽派的创始人世亲。它的主要经论是《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》和《往生论》，并因弘扬死后往生阿弥陀西方净土而得名。但在很早以

前，它不过是希望往生极乐世界的一种概念而已。到东晋时期，由于道安及其高足慧远等人的倡导，才逐渐成为一个祈求往生弥勒净土的教派。又由于相传慧远曾在庐山东林寺邀集僧俗18人成立“白莲社”，发愿往生西方净土，因而把后来建立的净土宗称为莲宗。

多少年来，不少佛学家认为净土宗是唐朝初期善导正式创立的。但翻检史籍，可知早在一百多年前的东魏时期，净土宗已开始创建，其中最重要的代表人物是被称为“肉身菩萨”的昙鸾。

昙鸾，一称“神鸾”。《续高僧传》卷六、《佛祖统纪》卷二七有传。他是雁门（今山西代县）人，生于公元476年（北魏承明元年），卒于公元542年（东魏兴和四年）。少年出家后，曾研修“四论”（《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》）与佛性学说，后去江南道士陶弘景处得《仙经》10卷，北返途经洛阳时，遇北印度僧人菩提流支，受《观无量寿经》和《往生论》，因而焚毁《仙经》而专修净土。他先住并州大寺，后移住汾州玄中寺，主要著作有《往生论注》、《略论安乐净土义》和《赞阿弥陀佛偈》等。

昙鸾的净土学说是在继承前代净土说的基础上，结合北朝佛教重在实践修行精神而形成的佛学理论。在他看来，由于世风混浊，要想往生净土，单靠“自力”去解脱苦海是很困难的。这种“唯是自力，无他力持”的“难行道”，不利于佛教的广泛流传。换句话说，对于劳苦大众的欺骗性和诱惑力是很小的。因此，他以《阿弥陀经》、《无量寿经》的经义为基础，对天亲的《往生论》作注，去鼓吹龙树所主张的“易行道”。他说：“易行道者，谓但以信佛因缘愿生净土，乘佛愿力便往生”。又说：“诸有众生闻其名号信心欢喜，乃至一念，至心回向，愿生彼

国，即得往生。”（《往生论注》上卷）意思是说，想往生净土需要依靠“他力”（乘佛愿力），即是只要“一心专念”阿弥陀佛名号，死后就能往生充满“极妙乐事”的“清净国土”。另外，昙鸾在慧远等人倡导的观察念佛的基础上，提出观察念佛与称名念佛并用，而以称名念佛为主的修行方法。所谓观察念佛，就是要求在禅定时要“心想佛”，“无他心间杂，心心相次乃至十念”。也就是说，要专心念着佛的名字，佛的法相，佛的光明，佛的神力，佛的功德，佛的智慧，佛的本愿。（昙鸾《略论安乐净土义》）这个念是指忆念的念，不是时间上以六十刹那为一念的念，也不是口中念念有词的念。所谓称名念佛，就是不但心中念佛，而是要“令声不绝”，要“声声相次”地念出“阿弥陀佛名号”。即是说，要把心中想的阿弥陀佛念出声音来。因此，这种称名念佛法又叫“口业”。在《大正藏》卷五一《昙鸾传》中，就曾有他“集弟子三百人……齐声念佛”（《往生西方瑞应传》）和“因令弟子齐声高唱阿弥陀佛”（《净土往生传》）的记载。

西方净土之说是佛教用于诱惑人们超脱现实的一个组成部分，但长期以来只是附属于小乘教派或大乘教派，作为一种修行方法而存在着。直至昙鸾创立专修净土说以后，才基本具备了独自的理论体系，从而蔚然成为一个宗派。这个宗派的学说与般若学、涅槃学不同，它没有什么深奥的哲理，能够为众多的僧徒和善男信女们所接受和理解，是一种只有简单教义而容易推行的学说。因此，这个学说使佛教得以在更大的范围内发展起来。

昙鸾所开创的净土宗，对中国佛教的发展有着深远的影响。早在当时的山西晋阳、汾州等地，人们就普遍信仰净土宗。今山西省介休绵山的“鸾公岩”，以及交城县的玄中寺，就是昙鸾曾

经讲经说法的圣地和古刹。净土宗经过隋唐期间的道绰和善导等人的倡导，使其理论体系得到更大程度的丰富和完善，成为唐时佛教中的一大宗派。后与禅宗融为一体。

昙鸾所开创的净土宗在8世纪时由遣唐学问僧圆仁传入日本，12世纪时形成了以源空(即法然)为代表的日本净土宗。该宗尊昙鸾、道绰、善导为最初三祖。该宗后来分成各个流派，其中的净土真宗教祖范宴（即绰空或善信）还自称亲鸾。它说明日本净土宗大师们对昙鸾的崇敬。至今日本净土宗僧人亦常到交城玄中寺去顶礼膜拜。

另外，为昙鸾开创的中国净土宗，不但流传到朝鲜，而且还回流到佛教发源地印度，对于印度后期的佛教也产生了影响。遗憾的是，自南宋以后，由于种种原因和偏见，昙鸾在中国佛教史上的地位被抹煞了。汤用彤先生曾指出："然北方大弘净土念佛之业者，实为北魏之昙鸾（亦作峦）。其影响颇大，故常推为净土教之初祖。"（《魏晋南北朝佛教史》第577——578页）

四、北周武帝灭佛

（一）北魏后期诸帝的佞佛

在北魏孝文帝死后的30多年间，佛教在北部中国空前泛滥起来，上自帝王将相和皇后宗室，下至文人学士和黎民百姓，都莫不崇佛和佞佛。宣武帝元恪即位（499——515年在位）不久，便诏令大长秋卿白整在都城洛阳南伊阙山，为孝文帝、文明皇太后开辟两座石窟，后又由中尹刘腾为宣武帝本人营建3座石窟。这些工程十分浩大，费时长达24年（景明元年至正光四年），"用功达八十万二千三百六十六"。为了让来洛阳的"异国沙门"有憩止之处，又在洛阳城西修建能够安置"三千余人"的永明寺。

据《魏书·释老志》载，由于宣武帝佞佛，“至延昌（512——515年）中，天下州郡僧尼寺，积有一万三千七百二十七所，徒侣逾众。”孝明帝元诩继位（513——527年在位）以后，其母灵太后“临朝称制”，又在洛阳城内大社西建造永宁寺，“佛图九层，高四十余丈，其诸费用，不可胜计”。关于它的具体规模，《洛阳伽蓝记》中载之甚详，这里不再赘述。熙平元年（516），孝明帝诏遣惠生和宋云等僧人远使西域“采诸经律”。正光三年（522）冬，惠生还京师，“所得经论一百七十部，行于世”。

神龟元年（518年）冬，官高位显的任城王澄在所上奏章中详述了“僧贪厚润”，滥营佛寺的情况：

> “自迁都已来，年逾二纪，寺夺民居，三分且一。……今之僧寺，无处不有。或比满城邑之中，或连溢屠沽之肆，或三五少僧，共为一寺。梵唱屠音，连檐接响，像塔缠于腥臊，性灵没于嗜欲，真伪混居，往来纷杂。……其于污染真行，尘秽练僧，薰莸同器，不亦甚欤！……非但京邑如此，天下州、镇僧寺亦然。侵夺细民，广占田宅，有伤慈矜，用长嗟苦。”（《魏书·释老志》）

北魏诸王信奉佛事的也很多。如城阳王徽、广陵王恭、高阳王雍、彭城王勰、北海王详、清河王怿、汝南王悦、广平王怀等，皆与僧人往来密切，各自建造佛寺，或舍宅立寺。他如世家大族或朝中权贵，也多皈依佛教，如王肃、王翊、孟仲晖、冯亮、裴植、裴粲、徐纥等，对佛教义理略有涉猎，经常与僧人谈说经论。

由于北魏封建统治者的提倡，加上朝政日趋腐败，劳苦大众崇敬佛事者也日益增多。及至北魏末年孝明帝统治后期，“天下

多虞，王役尤甚，于是所在编民，相与入道，假慕沙门，实避调役，猥滥之极，自中国之有佛法，未之有也。略而计之，僧尼大众二百万矣，其寺三万有余。”（《魏书·释老志》）

（二）北齐佛教

北魏王朝自公元534年开始分裂为东魏和西魏后，不久又被北齐、北周所取代。在东魏、北齐之际，邺城（今河南安阳市北）成为北方又一个佛教中心。据《历代三宝记》载，仅在邺城一地，便有佛教寺院4000所，僧尼8万人。全境则共有寺院3万所，僧尼近200万人。北齐文宣帝高洋（550—559年在位）“昏邪残暴，近世未有”（《北齐书·文宣帝记》），却非常佞佛。为了表示自己对佛教的虔诚，曾禁断食肉，只取虾、蟹、蚬、蛤为食。又诏令除仲冬之月外，其他时间不得燎野，以免伤损昆虫草木。据《续高僧传·僧稠传》记载，高洋还将“国储”的三分之一供养“三宝”。它如武成帝高湛和后主高纬，亦曾多次延请高僧入宫讲解佛法，举办水陆道场和盂兰盆会，以求超度死鬼亡灵。在最高封建统治者的积极支持下，这一时期的佛教更是弥漫于全境，为那些高僧、名僧的传教活动提供了更为优越的条件①。慧光、慧可和慧文等人的佛学，也因之而得到了弘扬。

慧光，东魏、北齐时定州长卢（今河北沧州）人。具体生卒年不详。据《续高僧传》（卷二十一）等载，他俗姓杨，13岁时出家，拜佛陀扇多为师。后又受教于勒那摩提。他一生颇有著述，先后撰成《十地经论疏》、《四分律疏》、《大乘律义章》、《玄宗论》等。他在东魏时任僧都之职，北齐时转任国统，被称

① 除高僧、名僧外，亦不乏玷污佛门的僧人。据《北齐书》卷九记载，武成帝高湛死后，其后胡氏“数出诣佛寺，又与沙门昙献通。……托以听讲，日夜与昙献寝处，以献为昭玄统。”

为光统律师。后死于邺都大觉寺，享年70。

慧光是地论学派相州（即邺都）南派的开创者（北派开创者为菩提流支的弟子道宠），也是四分律宗的祖师。他的学说特别强调真如、法性，重在心识。传承他的学说的有法上、僧范、道凭、僧达、昙衍等人。复经法上、道凭等人的传授，至唐代智俨（602—668）时遂创立了华严宗。因此，慧光的学说，在隋唐时期尚有较大影响。

慧文，东魏、北齐时僧人，具体生卒年不详。据《续高僧传》卷十七《慧思传》和慧思《立誓愿文》所载，慧文俗姓高，曾活动于东魏孝静帝天平二年（535）至北齐文宣帝天保八年（557）之间。相传他是无师自悟的，但却广有门徒。《续高僧传》卷十七说："禅师慧文，聚徒数百，众法清肃，道俗高尚。"据说，他因读《大智度论》和《中论·四谛品》，领悟到"一心三观"的禅法。所谓"一心三观"，是说事物皆由因缘所生，故为假有（假谛）；虚假不实，故为真空（空谛）；假、空不可分离，非空非假，即谓中道（中谛）。这三者在心中是同时领悟到的，从而出现了"一境三谛"的现象。慧文的这种佛学观点，先是传给弟子慧思，复由慧思传给智顗（538—597）。智顗将这种学说加以充实，伸展为一念三千的三谛圆融观，创立了天台宗。因此，慧文是中国佛教天台宗学说的奠基人。

慧可，北魏、北齐时洛阳武牢（今河南洛阳东）人。据《续高僧传》卷十六、《景德传灯录》卷三、《传法正宗纪》卷六等载，他俗姓姬，初名神光，又作僧可。生于北魏孝文帝太和十一年（487），卒于隋文帝开皇十一年（593），享年107岁。他年少时博览群书，通达《庄子》、《老子》、《周易》三玄之书。出家后居洛阳龙门永穆寺，精研大乘、小乘诸经义。年约40岁时，

到嵩山少林寺拜南天竺僧人菩提达摩（一作达磨①）为师(按：少林寺创建于北魏太和十九年，即公元495年，北周时曾改名陟岵寺，隋初勅复原寺名)，为期约6年。传说他在向达摩求法时，达摩曾对他说：求法的人，不以身为身，不以命为命。然后把他推出门外。他为了求法，终夜立于积雪之中。如此数日，达摩仍不许他入室。他抽刀自断左臂②，以表示求道之至诚。达摩深为感动，才收他为徒。达摩死后，他云游于黄河之滨，声誉甚高。天平初年（534），他到东魏的都城邺城传法，受异派道恒等人的迫害，他后来南行至舒州皖公山（今安徽潜山县境）。周武帝灭佛停止后，才又回到邺城，直至于死。

慧可的学说继承和发展了菩提达摩的禅学思想。他依据达摩亲手传授的《楞伽经》四卷，指出求佛应重在坐禅而不在于语言，要以“忘言忘念，无得正观”为宗，把豁然自觉、舍妄归真和身佛无别作为义理。北齐天保三年（552），他又授法于弟子僧璨。僧璨传道信，道信传弘忍。弘忍再传神秀（北宗）、慧能（南宗）。这就是中国佛学中最有影响的宗派之一——禅宗。因此，慧可被尊崇为中国禅宗的第二祖师。

以上情况表明，北齐时的佛教不仅较北魏时更加泛滥，而且在佛学观点上也进一步中国化。由于慧光、慧文、慧可等高僧们的努力，使得隋唐时期终于正式形成了具有中国特色的佛教教派——华严宗、天台宗、禅宗。

（三）北周武帝灭佛的特点和后果

① 据佛教史籍记载，菩提达磨是禅宗的创始者。据《洛阳伽蓝记》卷一《城内·永宁寺》条，达磨系“波斯国胡人”。他在南朝宋末从海路到广州，梁武帝遣使迎至建业，语不契，遂渡江往北魏洛阳，后住嵩山少林寺。传说曾在该寺面壁打坐9年。卒于528或536年。

② 《续高僧传》记载为遭贼断臂。

在北齐佛教疯狂地泛滥的同时，北周境内的佛教势力也有所发展。当时全境有佛教寺院约1万所，僧尼近100万人。北周文帝宇文泰（鲜卑族）也颇信佛教（参见《周书·薛善传》），继位者孝闵帝宇文觉、明帝宇文毓又有过之，故佛教盛而不衰。

在佛教势力不断发展的同时，道教势力也在迅速壮大起来。当时已有“缁衣（指佛教徒）之众，参半于平俗；黄服（指道教徒）之徒，数过于正户”之说。佛教和道教虽然都是封建统治阶级用于麻醉人民大众的鸦片，但在经济利益方面却直接影响到封建国家的收入，也阻碍了世俗地主阶级经济势力的扩展。特别是佛教，由于它占有大量土地和劳动力，以及佛教的“损六亲，舍礼义”，更遭到恪守儒家学说的世俗地主及其知识分子的反对。北齐、北周时的刘昼、章仇子陲、樊逊等人，从维护中国固有文化的立场出发，极力贬斥佛教。刘昼说，“佛是疫胎之鬼”。章仇子陲说，“胡妖乱华”。樊逊进一步认为，“左道怪民，亦何疑于沙汰”。这些反佛教的斗争，对于北周武帝的灭佛之举是颇有影响的。

北周武帝宇文邕（宇文泰之子，560—578年在位）是一位具有雄才大略的帝王，最重儒术，励精图治，在政治、经济，军事方面进行过一系列的改革。他早年曾信奉佛教①。公元567年（天和二年），出家后又还俗的蜀郡公卫元嵩上书周武帝说：“国治不在浮图，唐、虞无佛图而国安，齐、梁有寺舍而祚失。大周启运，远慕唐、虞之化，宜遵齐、梁之末法。”（《广弘明集》卷七《叙列代王臣滞惑解》）卫元嵩又建议造“容贮四海万姓”的平延大寺。这个大寺不是佛寺，它不分道俗亲疏，尊耆老之人为

① 据唐代法琳《辩证论》记载，周武帝曾造铜释迦像等220躯。又在京都邺城造宁国、会昌、永宁三寺。度僧民1800人，写经论1700余部。

上座，选仁智之人充执事，求勇略之人作法师，推三纲以治国，行十善以平乱，而寺主如来就是周武帝。他认为如果这样做，就能建立一个“六合无怨怼之声，八荒有歌周之咏”的理想社会。卫元嵩的主张，深为武帝所赞赏。当时有个道士张宾①，也上书要求废止佛教。于是，周武帝多次召集群僚及沙门道士等，在大德殿前讨论三教的优劣。就周武帝本人而言，是想定儒教为先，佛教为后，道教最上。但当时的朝廷大权却掌握在大冢宰宇文护手里，而宇文护是笃信佛教的。再加上道安、甄鸾等人上书诋毁道教。于是，三教的定位问题未能得出结论。

公元572年（建德元年），周武帝杀死宇文护，才正式执掌了大权。次年十二月，周武帝又召集群臣、道士、沙门等进行辩论，结果定出以儒教为先、道教为次、佛教为后的位次。儒教为先已不成问题，但佛道之争却愈演愈烈。当时的名僧如僧勖、僧猛、静蔼、道积等人均奋起抗争，极力排斥道教，使这次的位次之争亦未能付诸实现。

公元574年（建德三年）五月，周武帝又亲自召集沙门道士进行辩论。两教之争的激烈情况可想而知。据《续高僧传·智炫传》载，智炫在辩论会上力挫道士张宾，周武帝为道教护短，并斥佛之不净。智炫为弘扬佛法，竟躬抗帝旨答道：“道教之不净尤甚！”十五日，周武帝便诏令断灭佛、道二教。本来，周武帝的原意是罢斥佛教，但道教的迷信方术和教义的虚妄，经道安、甄鸾、智炫等人的揭发，亦已暴露无遗。因此，周武帝终于作出同时禁止佛道二教的决定。

据《北史·周本纪》载：“初断佛、道二教，经像悉毁，

① 据《隋书·律历志中》记载，张宾是一个“洞晓星历”的道士。隋文帝代周后，曾“擢宾为华州刺史”，并让其参加“议造新历”的工作。

罢沙门、道士，并令还俗。并禁诸淫祀，非祀典所载者，尽除之。”又见隋费长房《历代三宝记》卷十一载，敕令发布之后，“融佛焚经，驱僧破塔，……宝刹伽蓝皆为俗宅，沙门释种悉作白衣”。

周武帝在断禁二教后不久，同年六月，曾立通道观。观其诏令，有调和佛、道二教斗争之意，并以儒学的“圣哲微言，先贤典训”去“济养黎元，扶成教义”。通道观有学士120人，都是儒、释、道三方面的名流，而且都以朝廷官吏的身份参加。通道观学士们研究三教的哲理，探讨宏深的“至道”和幽玄的“理极”，企图以此去改变各教之间“歧路已分”、“争驱靡息”的状态，达到“一以贯之”的三教归一，更好地为巩固封建统治服务。

公元577年（建德六年）周武帝灭北齐后，在邺城新殿多次召请僧人赴殿，亲自讲说尊儒罢佛的意义。与会500僧人皆默然无声，唯齐之名僧慧远以阿鼻地狱相威胁。不久，佛教信徒任道林又上书反对毁佛，周武帝表示自己不是五胡，无心敬佛，并在检校得失后终于发出在原北齐境内“还准毁之”的灭佛诏令。

这次灭佛之举是比较彻底的。据《房录》卷十一载：“毁破前代关山西东数百年来官私所造一切佛塔，扫地悉尽。融刮圣容，焚烧经典。八州寺庙出四十千，尽赐王公，充为宅第。三方释子减三百万，皆复军民，还归编户。”

周武帝灭佛和太武帝灭佛一样，旨在维护和巩固封建国家的最高利益，但在方式方法上，却与前者大不相同。其主要表现为：

其一，思想准备充分。周武帝继位以前，素重儒学，信奉道教。他登基坐殿（560）以后，就表示要贬斥佛教，于周、于齐灭佛前都曾召开过御前会议进行辩论。因此，这次灭佛的行动，

是经过前后10多年的思想酝酿才作出的决定，具有一定的思想深度。

其二，行动比较温和。这次灭佛不是采取坑杀僧尼、捣毁寺院的做法，而是将寺院赐给王公，让僧尼还为编户。对于那些知名的高僧，都能量才任以官职。如昙崇为光禄大夫，法智为洋川太守，普旷为岐山郡从事等等。因此，这次灭佛收到了“租调年增，兵师日盛”和“国安民乐”的政治经济效果。

其三，加快了“三教”融合的步伐。周武帝在禁断佛、道二教后成立的通道观，既有儒学名流，又有精通佛学、道学的高僧、道士。其意图是十分明显的，即是要吸收外来文化中的长处，将它融合于传统文化之中，以儒学为治国安邦之本，辅之以佛、道二教建立一个“一以贯之”的新的统治学说，从而达到巩固封建统治的目的。

另外，还有一个值得注意的现象。在周武帝灭佛的过程中，有不少僧徒纷纷南下，其中如智顗、昙迁、靖嵩等一批名僧，他们带去了北朝佛教重在修行实践的传统。与此前后，南朝的一些高僧也经常到北方去讲说经论，把重在义理的南方佛教也带入北方。这样，随着南北朝分裂局面的结束和隋的一统全国，南北佛学的差异也随着学术交流和互相补充而逐渐消失，为唐朝时期佛教的繁荣奠定了基础。

第四节　佛教综述与传统文化的发展

马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》一文中说：“人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”他还指

出：宗教“是人民的鸦片”，是统治者用于装饰在束缚人民“锁链上的那些虚幻的花朵”。（《马克思恩格斯选集》第一卷，第1—2页）这些揭露宗教本质的精辟论述，对于我们加深认识魏晋南北朝佛教所起的作用，无疑地具有十分重要的指导意义。

当我们在回顾魏晋南北朝佛教发展的全过程时，很快会发现它与儒学、玄学和道教之间有着错综复杂的关系。大体上说来，佛教徒对于儒学，主要表现为调和；儒家对于佛教，则侧重于排斥。佛学与玄学之间，主要是互为补充乃至合流。佛教之与道教，则表现为互相排斥。诚然，道教从佛教中窃取了因果轮回说，佛教从道教中摄收了长生久视术。这些现象，是两种文化撞

朝代	都城内寺数	都城内僧尼人数	全国寺数	全国僧尼人数	备注
曹魏					
蜀					
刘					
孙吴					
西晋	两京180			3700	
东晋			1768	24000	
后赵			893	约10000	
前秦		数千			
后秦		3000			
刘宋			1913	26000	
南齐			2015	32500	
萧梁	700		2846	82700	
陈	300		1232	32000	
北魏	平城一百余所，洛阳1367所		30000	近2000000	
北齐		80000	30000	近2000000	
北周			10000	近1000000	

击时的火花，对于中华文化的发展产生了重要影响。下面，就佛教这章进行综述：

一、佛寺、僧尼数与佛学著作

其一，在僧尼、寺院数目方面，据《高僧传》、《魏书》、《历代三宝记》等记载综述如下表（253页）。

其二，在译经人员、译述经卷方面，据《开元释教录》、《高僧传》、《历代三宝记》等的记载综述如下表：

朝代	译经人数	译经部数	译经卷数	备注
曹魏	9	12	19	
孙吴	5	189	417	
西晋	12	338	590	《辩正论》计13人，73部
东晋	16	168	468	《辩正论》计27人，263部
前秦	6	15	197	
后秦	5	94	624	
西秦	1	56	110	
前凉	1	4	6	
北凉	9	82	311	
刘宋	22	465	717	《辩正论》计23人，210部
南齐	7	12	33	
萧梁	8	46	201	《辩正论》计16人，72部
陈	3	40	133	《辩正论》计42人，238部
北魏	12	83	274	《辩正论》计11部
北齐	4	14	29	
北周	2	8	52	
合计	118	1621	4180	

其三，在对原经进行思想发挥而写成的经论、争论、杂论等著作方面，其要者如下：

陆澄：《法论》

宝唱：《续法论》

支道林：《即色游玄论》、《圣不辩知论》

鸠摩罗什：《实相论》

释道安：《实相义》、《性空论》、《答法汰难》

僧肇：《不真空论》、《涅槃无名论》、《般若无知论》、《物不迁论》

慧远（东晋）：《法性论》、《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》

郗超：《本无难问》、《全生论》、《奉法要》

孙绰：《道贤论》、《名德沙门赞》、《喻道论》

罗含：《更生论》

郑鲜之：《神不灭论》

竺道生：《辨佛性义》、《大般涅槃经集解》、《涅槃三十六问》、《妙法莲华经疏》

谢灵运：《与诸道人辨宗论》、《答纲琳二法师》、《答王卫军问》

宗炳：《明佛论》、《答何衡阳书》

颜延之：《释达性论》

萧子良：《净住子》、《僧制》

昙济：《六家七宗论》

慧琳：《白黑论》

周顒：《难张长史门论》、《三宗论》

明僧绍：《正二教论》

沈约：《均圣论》、《形神论》、《难范缜神灭论》

僧祐：《弘明集》、《出三藏记集》、《法苑集》

萧衍：《大品注解》、《制旨大涅槃经讲疏》、《净名经义记》、《立神明成佛义记》、《敕答臣下神灭论》

曹思文：《难神灭论》、《重难神灭论》

萧琛：《难神灭论》

慧皎：《高僧传》、《涅槃义疏》

刘勰：《灭惑论》

萧统：《解二谛义令旨》、《解法身义令旨》

道安（北周）：《二教论》、《训门人遗戒》

苏绰：《佛性论》

慧思：《诸法无诤三昧法门》、《四十二字门》、《法华经安乐行义》

颜之推：《归心篇》

其四，在撰集群经、编订目录为保存佛学资料方面：

僧旻：《众经要钞》88卷

智藏：《义林》80卷

宝唱：《经律异相》55卷

僧祐：《法苑》189卷

萧纲：《法宝联璧》220卷

虞孝敬：《内典博要》30卷

昙显：《菩萨藏众经要》22卷

法上：《增一法数》40卷

释道安：《综理众经目录》

僧绍：《华林殿众经目录》

李廓：《众经目录》

僧祐：《出三藏记集》15卷（现存）

其五，在人物传记和历史、地理的记述方面，这时期也取得了很大成绩。人物传除有大量的中国僧人传外，还记有不少外国僧人传，又有专记女尼的比丘尼传。既有单人传，又有众僧传。现存的众僧传以僧祐的《出三藏记集》和慧皎的《高僧传》至为重要。《出三藏记集》简称《祐录》，共十五卷，除记经、律、论外，还为32个译经人立传。另有现存最早的经录。《高僧传》又叫《梁高僧传》。《高僧传》记录了由东汉至萧梁期间400年左右的高僧257人，而旁出附见者239人。由于该书义例甄著，文辞婉约，后代的高僧传多继承其规范。

这时期的历史、地理著作也不少，其中最为重要的是魏收的《魏书·释老志》以及杨衒之的《洛阳伽蓝记》，还有法显的《佛国记》。《魏书·释老志》叙述了佛教在北方的传播和寇谦之修改道教的经过，对于寺院地主的剥削压迫也有所记述。《释老志》是魏收所创立的志目，有较大的参考价值。《洛阳伽蓝记》多系作者目睹耳闻的实录，且叙述时事极详，富于史料价值。宋云的《西域游记》，即为其所录而赖以保存。《佛国记》在前文中已详述。

另外，这一时期僧人还编著了不少外国传志，如释道安《西域记》、《四海百川水源记》、竺枝《扶南记》、昙景《外国传》、法盛《历国传》、智猛《游行外国传》、昙无竭《历国传记》、道普《游履西域传》、慧生《行传》等。上述诸书均已散佚。

其六，在碑文实录和考订伪书方面，当时也做了不少工作。如僧祐《诸寺碑文》46卷，梁元帝《内典碑铭集林》30卷等，皆亡佚不传。又，两晋南北朝时期造伪书之风盛行，佛教徒为了与道教争先后邪正而造伪经，如《清净法行经》说老子为佛的弟子，

叫摩诃迦叶菩萨，孔子及其徒颜渊亦被说成是佛所遣来震旦（即中国）教化的弟子，前者叫儒童菩萨，后者叫光净菩萨。早在东晋释道安时，已考订出伪经有25部28卷。梁僧祐作目录时又考订出伪经增至45部257卷。当时造伪经的知名者有慧达、妙光等人。这些伪经以假乱真，使佛教变得更加诡谲迷离，实际上削弱了佛教的欺骗性，因而遭到虔诚佛徒们的反对。而从另一角度来说，伪经却是当时的乱世社会面貌的折光，对于加深了解当时社会现实也有所帮助。

从上述，可知佛教在魏晋南北朝时期的兴盛概况。在这一时期，佛经的译述，教义的发扬，浮图的兴建，经籍的整理以及信教人数的激增等等，表明它在中国佛教发展史上占有重要的地位，为隋唐时期佛教的繁荣奠定了坚实的基础。

二、中国佛学的初建与学派的形成

佛教起源于古代印度，但其发展却在中国。佛教的许多理论，实际上是在魏晋南北朝时期才不断丰富和发展起来的。

在两汉时期，佛教曾被理解为不过是一种道术，说“佛”是“神”或“圣”的化身，“能小能大，能圆能方”，“欲行则飞，坐则扬光”。（牟子《理惑论》，见《弘明集》卷一）魏晋时期，佛教已在中国内地广为传播，但人们对于佛学的理解，仍然不脱玄学的轨范，把佛学的“空无”解释为玄学的“虚无”，用中国玄学去改造印度佛学。当时的佛教领袖道安和慧远，在讲述佛教教义时，就是以何晏、王弼“贵无”说去解释般若学的。在道安看来，般若学的“空无”就是玄学中的“本无”。他创立的本无宗的宗义是：“其为象也，含弘静泊，绵绵若存。寂寥无言，辨之者几矣。……乃为布不言之教，陈无辙之轨”。（《出

三藏记集》卷十）这种说法仍然是魏晋玄学家对于老庄学说的理解。慧远讲说佛经时，更是“引《庄子》义为连类，于是惑者晓然”。（《高僧传》卷六）而“六家七宗”之说，也莫不与玄学中各派学说相关。到了南北朝时期，随着南北的对峙使佛学也可分为南北两大系。南方佛学偏尚义理，仍然不脱三玄之轨范，不论是佛教僧徒还是士大夫，皆承袭正始之遗风，坐而论道，终日谈玄，使佛义与玄学合流。梁武帝萧衍的“三教同源”之说，更是要将儒、佛、道三家学说融为一体，从而建立一种新的统治学说的大胆尝试。北朝佛学崇尚修行，重在宗教实践，对禅学、净土学、律学等有较深的研习，出现了各种不同的佛学派别。在南北朝期间，随着印度佛学的被吸收和融化，使中国佛学开始走上独立发展的道路。

南北朝时期佛学的研究是非常兴旺的。在当时条件下，佛教学者主要是专攻和讲习一经一论，而对于其他各经各论往往缺乏研究。正因为如此，不同的佛学家们便本能地要抬高自己所研究和讲习的经论，并以师承的方式一代一代地往下弘扬。如弘传《成实论》的叫成实师，研究《涅槃经》的叫涅槃师，其它如毗昙师、三论师、楞伽师以及禅师、净土师等莫不如此。这些不同的师说、学派的形成与发展，必然会导致中国佛教不同宗派的建立。到南北朝后期，以智顗为初祖的天台宗和以昙鸾为初祖的净土宗已在逐渐形成。而随着南北的统一和不同学派的继续发展，到隋唐时期终于正式建立起具有各自独特的教义，不同的教规、不同师承和代表不同集团利益的各个宗派。

三、佛教与文学、艺术、自然科学

佛教徒中的高僧和名僧，都是学识渊博、思想深邃、能书善

辩的人物。他们为了弘扬佛教，把深奥难懂的佛经变得畅晓玄通，不仅需要有丰富的五经、四史和诸子百家的知识，还要具备较高的文学修养和艺术欣赏能力。如即色宗的创建人支道林，既是《庄子》学说的权威，又具有玄谈家的风范，还是文坛上的宠儿。谢安，王羲之、许询、郗超、袁彦伯等当代名流，都和他同游山水，骑马放鹤。他写的《八关斋会诗序》、《释迦文佛像赞》、《阿弥陀佛像赞》、《月光童子赞》等诗文，文理清晰，音韵回旋，莫不为群儒名士所叹服。据《高僧传》卷四本传载，王羲之不信他的文采风力，要他当场作《逍遥篇》，“遁（即支道林）乃作数千言，标揭新理，才藻惊绝，王遂披襟解带，留连不能已。”又如晋宋之际的佛教信徒谢灵运，齐梁之间的佛教信徒沈约、江淹、王筠等人，他们虽然没有落发为僧，但在诗文中却经常流露出浓郁的出世思想和宗教感情。它如齐梁之际的文学评论家刘勰，“为文长于佛理，京师寺塔及名僧碑志，必请勰制文。”（《梁书》本传）后来，刘勰终于出家当了和尚，改名慧地。

在艺术方面，这一时期的图绘壁画，雕刻佛像和石窟艺术等，几乎都是在佛教的影响下进行的。我国的三大艺术宝库——敦煌莫高窟、大同云冈石窟、洛阳龙门石窟以及其他许多雕像壁画等，都浸透了佛教的思想精神，体现出当时绘画艺术发展的主要趋势。

在自然科学方面，佛教一些名僧也颇有造诣。如释道安、释僧范和僧化等人精通天文《七曜》之学，释昙影、萧吉、卫元嵩、蠕蠕客等人精通术数之学，僧坦、惠怜等人精通医学。据《北史·艺术列传》载，北魏太武帝时任算术博士的殷绍，他在上表时说自己的天文术数之学是从沙门释昙影、道穆那里学来

的。又，北魏献文帝时任太医令的李修，曾主持撰修诸药方百卷，他的针灸之学也是从沙门僧坦那里学来的。凡此种种表明，佛教与文学、艺术和自然科学的发展也是紧密相关的。

总之，魏晋南北朝佛教所涉及的内容是极其丰富的。我们不能因为佛教是唯心主义的宗教神学，从而否定佛教哲学中辩证法的“颗粒”，以及佛学那种严密的逻辑思维和丰富的想象力。因为这些都是人类智慧的体现和人类认识史上的宝贵财富，应该有批判地加以继承。另外，随着印度佛教的传入，给中国固有的文化注入了新的血液。以儒学为主体，儒道互补型的传统文化，经过与之较量、圆融，使印度佛教逐渐改变为中国佛教，成为中华文化的一个组成部分。唐代的佛教，就是在这样的历史前提下进一步发展起来的。

第四章 道 教

道教是我国土生土长的宗教，是中国传统文化的一个重要组成部分。就哲学思想体系而言，道教与世界其他宗教一样，都属于宗教神学的范畴。但是，只要稍加比较，便明显地看出道教有它自身的特点，它所向往的不是天国的彼岸，也不是西方极乐净土。道教徒的最高目标，不是死后回到神的左右，而是活着就要自己成仙。这种追求现实的人文思想，实际上是中国传统文化在宗教神学上的反映。因此，道教与基督教、佛教等其他宗教不同，是一门现世的宗教，一门以人为本的宗教。

构成原始道教的素材是相当复杂的。它揉合了我国古代卜筮、阴阳、神仙、黄白、符水、巫觋、占星、望气等方术。在春秋战国时期，墨家的鬼神说、道家的宇宙本源说、儒家的五行说，以及神仙家的长生不老之术等，都成了原始道教的组成部分。于是，原始道教中的神，既有天神、地祇，也有人鬼、仙真。如土地神、风神、雨神、雷神、灶神、门神、山神，还有发神苍华、脑神清根、牙神嶷峰、鼻神玉垄等，真是处处有神有鬼，成了多神的宗教。

原始道教大约形成于东汉后期。在这一时期中，道家的始祖老子（李聃）逐渐被神化；道教最早经典《太平清领书》即《太平经》一百七十卷亦已出现。然而，由于该书中存在着反对剥削和反映人民要求愿望的内容，并成了以张角为首的黄巾大起义的理论根据。因此，封建统治阶级要改造原始道教，使之成为他们统治人民的工具。而这番改造和利用，却是在魏晋南北朝时期才逐渐完成的。

第一节 魏晋之际的早期道教

一、“三张”与五斗米道

在早期道教中，五斗米道是一个主要的流派之一。

五斗米道的创建人为张陵（一名张道陵）。他原是沛国丰（今江苏丰县）人，熟读儒家经典，汉明帝时曾任巴郡江州（今四川重庆）令。在汉顺帝时，入鹄鸣山（今四川大邑县境）修道，著有道书24篇。他尊奉老子为太上老君，以《老子五千文》为主要经典，规定入道之人须交纳五斗米。人们因而俗称为五斗米道。在建教之初，他称入道者为“鬼卒”，称道教中的骨干为“祭酒”，并以“治”为传道单位。在他死之前，入道的教徒已遍及今四川境内，“治”亦发展为24个。后来，教徒们尊称他为“天师”（一说张陵自称），因而五斗米道亦称为天师道。

张陵在汉桓帝永寿二年（156）死后，其子张衡（字灵真）继为“天师”（亦称“嗣师”）。据传张衡在汉灵帝光和二年（179）“白日升天”后，其子张鲁（字公祺）复继为“天师”

（亦称“系师”）。张陵子孙三代相继为天师道的教主，因而综称为道教史上的“三张”。

据《三国志》卷八载：初平二年（191），出任益州牧刘焉的督义司马的张鲁，以教主身份率领教徒攻取汉中，建立起一个地区性政权。他自号为“师君”，以“祭酒”、“大祭酒”各领部众，治理各地事务。在各个治区里，诸祭酒皆设立“义舍”，又置“义米”、“义肉”，以供过往客人住宿和量腹取食。张鲁还教诫入教的道徒要克己修行，自觉地摒除陋习；凡有小过者，罚修路百步以赎之；凡犯法者，先原宥三次，再犯则加刑不赦。张鲁又明令：凡道徒不得酿酒，春夏两季不得杀牲等。这些措施，深受当地汉族和少数族民众的支持拥护，甚至关西百姓迁入汉中的亦有数万家。20年间，汉中地区遂成为流人避难的“乐土”。

建安二十年（215），曹操攻取汉中时，张鲁为避其锋，乃奔南山入巴中（今四川巴中地区）。临走前，张鲁以宝货仓库皆国家之有，遂封藏而去。曹操深为感动，拜张鲁以镇南将军，封阆中侯。这样，张鲁虽丧其“国”，而道教的势力却进一步发展起来了。

二、于吉与太平道

于吉，一作干吉、干室，琅邪（治今山东临沂）人。关于于吉其人，史书有两种说法：一说为道教经典《太平清领书》的作者。汉顺帝时，弟子宫崇曾上其书。或云该书为张角所得，遂以传道（参见《后汉书·襄楷传》）；另见《三国志·孙策传》注引《江表传》载：三国之初，于吉曾往来江东吴会，立精舍，烧香读道书，又能制作符水以治病，深为江东百姓所信服。传中又

说：当孙策在郡城楼上集会诸将宾客时，见于吉杖仙人铎趋度门下，诸将宾客多下楼向其迎拜。孙策禁之不能止，乃下令收斩于吉，并悬首于市。或云于吉曾随孙策出征，因有术为孙策所怒，乃令其求雨。果然，大雨至，孙策乃杀之，而其尸则不知所在。

以上情况表明：其一，于吉可能是太平道的创建者；其二，太平道在江东地区已相当流行。又见《三国志·张鲁传》所载："皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。"则于吉、张角所行之太平道的教义，与"三张"所行之五斗米道所差无几。太平道与五斗米道实为早期道教中的两大流派。

三、帛和与帛家道

在早期道教流派中，除五斗米道（亦称天师道）、太平道（亦称于君道）以外，值得叙及的还有帛家道。

帛家道的创建人帛和，传为三国时辽东（治今辽宁辽阳）人，或作益州巴郡（治今四川重庆北）人。他字仲理，一名护，曾入地肺山（即终南山，今陕西西安市南）事董奉，得行气服术之法。后至西城山石室中视壁3年，得《三皇文》、《太清中经》等书。复入林虑山修道，成为地仙。又云他曾在无终山合神丹，作金（药金）五千金以救百姓。死后葬于濛水西南，墓前有碑曰："真人帛君之表"。

关于帛和所得之《三皇文》，据传原为篆文，是天皇、地皇、人皇诸文的合编。后经郑隐或鲍靓授于葛洪，复由陆修静传孙游岳，再传陶弘景，可谓是一脉相传。又帛和曾合神丹，作金以解百姓之厄，足见帛家道在魏晋时期亦颇为流行。

四、左慈、葛玄、郑隐和魏夫人

在早期道教中，左慈、葛玄、郑隐和魏夫人等，亦是魏晋之际的重要人物。

左慈，字元放，庐江（今属安徽）人。据《后汉书》和《三国志》载，他善道术，能隐身遁形，又知房中补导之术。曹操曾收其为军吏，让其变现鲈鱼，又令其断谷一月试之，而颜色不变，气力自若。曹操欲杀之，忽然不见。后投荆州刘表、江东孙策，皆不见用。及孙权继位，以其有道术，乃尊之为师。另见《抱朴子·金丹篇》说：他曾以《太清丹经》3卷、《九鼎丹经》1卷、《金液丹经》1卷授弟子葛玄。据此，左慈可能是早期道教中丹鼎派的创始人。

葛玄（164—244），三国时丹阳句容（今属江苏）都乡吉阳里人，字孝先。葛洪从祖。据《抱朴子·金丹篇》载，他在吴初曾拜左慈为师，受《太清丹经》、《九鼎丹经》和《金液丹经》。后修道于今江西阁皂山，曾受吴大帝孙权召见。临终前，他将左慈所传的三部丹经转授弟子郑隐。后来，道教徒尊奉他为“葛仙公”或“太极左仙公”。赵宋时，更追封他为“冲应真人”、“冲应孚佑真君”。

郑隐（？——302），字思远。少为书生，善律、历、候、纬，精《礼记》、《尚书》。按《抱朴子·遐览篇》载，他后来拜葛玄为师，受《正一法文》、《三皇经》、《五岳真形图》、《太清金液经》及《五符》诸书，隐居于庐江马迹山。年80时，尚能手引强弩，日行数百里，而且白发转黑，颜色丰悦。有弟子50多人，唯葛洪悉得其术。葛洪录其所藏道书及符箓凡1200卷。太安元年（302），预知张昌将乱，乃东投霍山，后莫知所终。

魏夫人（252——334），晋时任城樊（今山东济宁东）人。原名华存，字贤安。司徒魏舒之女。聪颖过人，《三传》、《五经》无不该览。喜读《庄》、《老》，耽玄好道，罕与亲戚往来。常服胡麻散、茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静。24岁时，被强适为南阳刘文妻，生璞、瑕二子。不久，刘文出任修武令，二子亦粗立，乃斋于别寝，习诵《太上宝文》、《高仙羽玄》诸经。西晋末年，为避乱自洛邑南迁，栖宿于衡山。后被道教徒尊奉为南真、南岳夫人，俗称魏夫人。相传今衡山仰天峰、白云潭，有魏夫人所居的遗迹。

以上是魏晋之际早期道教的大概情形。由于史籍亡佚漏脱者多，流派又较为复杂，要想考究其传承关系，已非易事。至于有关道教的理论，亦仍处于草创阶段。其中如《太平清领书》中含有反对剥削压迫和主张平均的思想，更是为封建统治者所难于容忍的。因此，对道教进行一番整顿、充实和改造，方能使其符合统治者的需要。而这个加工改造的工作，是经过葛洪、杨羲、陆修静、寇谦之和陶弘景等人才逐渐完成的。

第二节 葛洪的道教思想与金丹派道教的创立

一、葛洪简历及其政治哲学

葛洪（284—364），字稚川，自号抱朴子，东晋时丹阳句容（今属江苏）人。出身于士族家庭。祖父葛系，历仕东吴御史中丞、吏部尚书、大鸿胪、光禄勋、辅国将军，封寿县侯。父亲葛悌，初为吴中书郎、中护军，后任晋大中大夫、大中正、邵陵太

守。但是，当葛洪还是少年时候，家境已颓落下来。诚如他在《抱朴子·自叙》中所说那样："年十三而慈父见背，夙失庭训，饥寒困瘁，躬执耕穑。……又累遭兵火，先人典籍荡尽，农隙之暇无所读，乃负笈徒步行借。……常乏纸，每所写，反复有字，人鲜能读也。"16岁时，他不但"以儒学知名"，熟通《论语》、《诗》、《易》和《孝经》等儒家经典，而且博涉史籍和道家、墨家、法家、阴阳家诸书。这种知识结构，使他后来"竟不成纯儒，不中为传授之师"。

21岁那年（晋惠帝太安二年），张昌起义于江夏，派别帅石冰攻扬州。葛洪受吴兴太守顾秘之请，以将兵都尉随同出讨石冰。不久，他又应允新任广州刺史嵇含之邀，以参军身份先行广州。岂料嵇含被仇人暗杀，他只好滞留广州，多年后才返回乡里。

及琅邪王司马睿为丞相，他被辟为掾，并以平石冰的"战功"封关内侯。但直至成帝咸和年间，他位不过州主簿、咨议参军。由于年事渐高，欲避世以炼丹，便再次南行广州，隐居于罗浮山（今广东博罗县境），直至老死。年81岁。

葛洪是一位颇有影响的哲学思想家、炼丹家、医学家，又是金丹派道教的创建者。他的一生，著述宏丰，总计不下60余种，今存《抱朴子》内外篇、《神仙传》、《隐逸传》、《肘后要急方》（即《肘后救卒方》）等。在《抱朴子》外篇凡50篇里，主要议论"人间得失，世事臧否"，是作者政治哲学基本观点的集中体现。概括起来，主要有如下4点：

（一）崇尚儒学。他明确地指出，自己著书立言的目的，旨在于"兴儒教以救微言之绝"（《嘉遁》）。在他看来，尊君卑臣和强干弱枝，乃是《春秋》之大义，只有维护封建的纲常礼

教，才能改变当前“世道多难，儒教沦丧”的现实。为此，他希望那些宗室公族及贵门富年，“必当竞尚儒术”，“精六经之正道”，以扭转不务实际专事“老庄之诞谈”的玄风（《崇教》）。

（二）用人唯“明”。他称赞曹操敢于奖掖寒素、唯才是举的做法，认为只有“明哲”之人“乃能殷民阜利，使万物无不尽其极者也”（《智行》）。他说：“明者，才也；仁者，行也”，“无臧否之明，则心惑伪真，神乱朱紫”（《仁明》）。如果只有德行而无才智，不能算是人才。商汤讨夏桀，周武王伐纣，表面上看是“逆取顺守，诚不仁也，”但他们是吊民伐罪，“应天革命，以其明也”（《仁明》）。他还要求改变只凭门第取士的九品官人之法，用贡举和考试之制去发现和擢拔有真才实学的人。

（三）反对无君之论。据《诘鲍》篇载，约与葛洪同时代的鲍敬言，曾写过倡导无君论的文章，提出“古者无君，胜于今世”，把人君和当权者比之为“獭”或“鹰”，“獭多则鱼扰”，“鹰多则鸟乱”，主张改变“强者凌弱”、“智者诈愚”的残酷现实，建立一个无君的社会。葛洪反驳道：“乾坤定位，上下以形。远取诸物，则天尊地卑，以著人伦之体；近取诸身，则元首股肱，以表君臣之序”。他还认为：“贵贱有章，则慕赏畏罚；势齐力均，则争夺靡惮。是以有圣人作，受命于天”（《诘鲍》）。这些观点，是他要维护儒家礼教的又一个佐证。

（四）主张历史进化。他认为，历史是向前发展的，“贵古昔而贱当今”是一种世俗观念，应当进行批判。他在《诘鲍》篇中说：“古者，生无栋宇，死无殡葬，川无舟楫之器，陆无车马之用；吞啖毒烈，以至陨毙；疾无医术，枉死无限。后世圣人，

改而垂之，民则于今，赖其厚惠”。在《文行》、《钧世》诸篇中，以及在《肘后备急方序》里，葛洪更从文学、科技、医术等方面，反复说明今胜于古。这种强调社会在进步、历史在发展的观点，虽然主要是用来论证封建礼教的合理性，但仍是葛洪思想中极为宝贵的成分。

二、葛洪的道教思想

（一）诋毁早期道教中的合理因素

葛洪的道教思想，主要反映在《抱朴子》内篇20篇里。在《道意》篇中，他反对人民群众利用宗教去反抗封建统治。他说：“曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒，或称千岁，假托小术，……诳眩黎庶，纠合群愚。进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以召集奸党，称合逆乱。”为此，他建议统治者要用严刑峻法加以制裁。同篇接着说：“淫祀妖邪，礼律所禁，然而凡夫终不可悟。惟宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟。购募巫祝，不肯止者，刑之无赦，肆之市路。不过少时，必当绝息。”然而，在内篇里，却画出许多荒诞迷信的符，说只要身佩符箓，口念咒语，便能逢凶化吉，遇难呈祥，水火不伤，甚至连老虎也不敢吃等。这些迷信的东西，恰好又是早期道教中落后因素的发展。

（二）主张道儒结合，道本儒末

在《塞难》篇里，他对儒道二家的学说进行分析对比。他说：“儒者，易中之难也。道者，难中之易也”。又说：“所以贵儒者，以其移风易俗，不唯揖让与盘旋也；所以尊道者，以其不言而化行，匪独养生一事也。若儒道果有先后，则仲尼未可专信，而老氏未可孤用。”换句话说，为了创立新道教，就要吸收

儒学重视“德行”和“忠贞”的思想，变道教为统治者所用。至于道儒的相互关系，他主张“道者，儒之本也。儒者，道之末也”（《明本》）。究其原因，是由于“儒教近而易见，故宗之者众矣。道意远而难识，故达之者寡焉”（《塞难》）。综合葛洪在仕途上失意，他只好舍儒从道，强调道本儒末，从道家的遁世思想中去寻求慰藉。

（三）发展道家的“玄道”之说，并进一步神秘化

在《畅玄》、《地真》诸篇中，葛洪对老子、王弼等人的“玄道”说加以发挥，使它更加神秘，从而成为创立新道教的基本理论。他在《畅玄》中说：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也”。即是说，“玄”是先之于天地万物的，是宇宙世界的本源。它神乎其神，奥妙莫测，“眇昧乎其深也，故称微焉。绵邈乎其远也，故称妙焉”。它是永远不灭的，但又是不可捉摸的，“增乏不溢，挹之不匮，与之不荣，夺之不瘁”。它包罗万象，变幻无穷，既能够“冠盖乎九霄”，“笼罩乎八隅”，还可以“因兆类而为有，托潜寂而为无”。若论它的形态，“方而不矩，圆而不规”，“金石不能比其刚，湛露不能等其柔”。这样一个看不见摸不着却又变幻莫测的“玄”，实际上就是老子所讲的“道”，也即是“无”，或者是老子所主张的“一”。

在《地真》篇里，葛洪十分重视《老子》、《庄子》和《太平经》中的“抱一”、“通于一”和“守一”的思想。他先是补充说：“道起于一，其贵无偶，各归一处，以象天地人，故曰‘三一’也。天得一以清，地得一以宁，人得一以生，神得一以灵。……老君曰：‘忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。’一谓之也。”然后，他将“一”进一步玄想化和拟人化，把“一”说成是造物之主，是神仙或上帝。他说：“一在北极大

渊之中，前有明堂，后有绛宫，巍巍华盖，金楼穹窿，左罡右魁，激波扬空，……龙虎列位，神人在傍。”又说：“一有姓氏服色，男长九分，女长六分，或在脐下二寸四分下丹田中，或在心下绛宫金阙中丹田也，或在人两眉间，却行一寸为明堂，二寸为洞房，三寸为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血，口传其姓名耳。”照此说来，这个为道家所尊崇的“一”，经过葛洪的加工润色，已俨然成为宗教神学中的神了。

值得注意的是，葛洪还把早期道教经典《太平经》的“守一”法，发展为“守玄一”和“守真一”两种。什么叫“守玄一”呢？他说：“守玄一，并思其身，分为三人，三人已见，又转益之，可至数十人，皆如己身，隐之显之，皆自有口诀，此所谓分形之道”（《地真》）。因此，玄一之道即是所谓分身之术。至若真一之道，则是一种“守形却恶”的神术。他说：“思一至饥，一与之粮；思一至渴，一与之浆”。只要守一存真，不但不愁吃的喝的，而且还能够“陆辟恶兽，水却蛟龙；不畏魍魉、挟毒之虫；鬼不敢近，刃不敢中”。换句话说，一个人如果掌握了真一之术，那就成了无所不能、无往不达、无恶不胜的神。这些神秘的理论和方法，就是葛洪创立的新道教的宗教哲学。

三、金丹派道教的创建

（一）金丹派道教创立的时代条件

如前所述，在葛洪以前的早期道教，有所谓“太平道”、“五斗米道”和“帛家道”等流派之分。这些流派的本身，既没有比较完整的宗教理论，也缺乏严密的宗教组织和科律。如当时流行于蜀中地区的五斗米道，虽曾有过二十四治的建置，并设有

治官、祭酒之类的职衔，但仍是一门组织涣散、纪律松弛、教义贫乏的宗教。特别是在张鲁死后，五斗米道没有一个正式的首领，组织系统更加散漫。据《道藏》洞神部戒律类力字号下《正一法文天师教戒科经》载：自太和五年（231）以后，五斗米道"或一治重官，或职治空缺"，各治的大祭酒"人人称教"，"不复按旧道法"。这种师胤微弱、流派芜杂的局面，实为教界中人葛洪所痛心疾首的事情，也是葛洪要整顿道教的一个原由。另一方面，随着东晋政权的建立，五斗米道也在江东地区广泛传播开来，其中有不少世家大族已纷纷加入五斗米道。据陈寅恪师在《天师道与滨海地域的关系》一文中考证，如琅邪王氏、高平郗氏、陈郡谢氏、会稽孔氏、吴郡杜氏、义兴周氏、吴兴沈氏，以及丹阳地区的葛氏、许氏和陶氏等都是信奉五斗米道。王羲之的祖辈、父辈和他本人，以及杜子恭、郗鉴、殷仲堪等人，皆是有名望的五斗米道徒。甚至连晋哀帝和简文帝等，都信奉五斗米道。由于统治阶级中的人士大量涌进道教徒的行列，不仅使道教组织成分发生了变化，而且也为改造道教提供了条件，即是要剔除早期道教中不利于封建统治的因素，变道教为统治阶级服务的工具。葛洪清理早期道教和创立金丹派道教，正是在这样的时代背景下进行的。

（二）金丹派道教的基本内容

葛洪创立的金丹派道教，是以服食丹药以求得道成仙为最终目的，以益寿长生、消灾却祸为主要课题。从葛洪的有关著述看来，他除了比较系统地建立起道教哲学理论外，还通过不同的途径和步骤去企图实现他的主张。概而言之有如下3点：

第一，他反对佛教消极地把希望寄托于来世的观点，认为应在今生今世享受人间的乐趣。他在《对俗》篇中写道："若委弃

妻子，独处山泽，邈然断绝人理，块然与木石为邻，不足多也。”又说：“求长生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲于升虚以飞腾为胜于地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求于速登天乎？”怎样才能得到现世的快活呢？重要的前提在于讲求延年益寿之法。

第二，他认为延年益寿不能单凭祈祷和符咒，而应该从养生之法中求得长生。他吸收了唯物论者王充的精气之说，极为注意补血以养精气。他提出要通过吐故纳新、服食药物、注意喜怒劳逸、乃至房中之术等去调养身体。对于房中术（即“容成御妇人术”或“男女合气之术”），他认为“其大道在于还精补脑一事耳”（《释滞》）。在《微旨》篇中，他还批判了早期道教中的妖说妄言。该文写道：“或曰：闻房中之事，能尽其道者，可单行致神仙，并可以移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利，信乎？抱朴子曰：此皆巫书妖妄过差之言……。夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已，其理自有极，安能致神仙而却祸致福乎！”对于药物，他也颇有研究，并写出《玉函方》100卷、《肘后备急方》4卷，在医学上作出了贡献。

第三，他强调服食金丹的重要，并在罗浮山进行炼丹实验。在《黄白》、《金丹》诸篇中，记载着他对金丹的看法、实践和结果。他认为：“五谷犹能活人，……又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？”于是，他以医药能治病这个事实，以及黄金入火，百炼不消的验证，主观地推论服食金丹的重要性。他说：一旦服食了金丹，“炼人身体，故能令人不老不死”（《金丹》）。应该指出，葛洪这种比附推断方法是错误的。与此同时，我们也应当重视葛洪在炼丹术方面的贡献，他不但继承了魏伯阳、左慈、葛玄、郑隐、鲍玄（或作鲍靓）等人的炼丹术，而

且通过一次又一次的反复实践和详细记录，发展了炼丹术，客观上为我国古代医学和化学积累了许多有价值的科学资料。关于这些，在本书第十一章中再另行叙述。

以上是葛洪的政治哲学和道教神学的大概情况。

总的说来，葛洪的思想是极其丰富而又十分复杂的。在他的全部思想中，除儒家、道家的基本学说以外，还有法家的格杀不赦，阴阳家的神仙鬼怪，墨家的薄葬节用。他推崇曹操用人唯才的方针，抨击鲍敬言无君论的观点，斥责放纵极欲的玄风，非议今不如昔的谬论。而在另一方面，却又宣扬有长生不老的灵丹妙药，有驱蛇却虎的咒语符箓。凡此种种，不一而足，既有精华和合理的成份，也有糟粕和错误的东西。能不能这么说，葛洪的全部思想，正是我国传统文化在这一时期的折光，是我国古代哲学、政治、学术思想发展水平的综合体现。诚然，历史悠久、丰富多采的传统文化，绝不是一时一人一地所能够包涵的。

第三节 东晋南朝时期道教的发展

一、杨羲、许谧与上清派道教

葛洪创立的金丹派道教，初步清理了早期道教中不利于封建统治的成份，在宗教理论上有着比较完整的体系，因之成为道教发展史上的一个重要标志。然而，这仅仅是建立新道教的开端。继此之后，又出现了以杨羲、许迈、许谧等人为代表的上清派道教，使道教哲学思想更趋于系统化。

杨羲（330—386），东晋时吴人，居句容（今属江苏）。少时好学不倦，熟通经史。与许迈、许谧兄弟过从甚密，并拜道姑

魏夫人的长子刘璞为师。穆帝永和五年（349），他先受《中黄制虎豹符经》。次年，又受《灵宝五符经》。哀帝兴宁二年（364），他用隶书写成《上清真经》凡31卷，并传授许谧。废帝太和初，经许谧荐引，曾出任为会稽王司马昱的公府舍人。后被道教徒尊奉为嗣上清第二代玄师。

许迈，东晋丹杨句容（今属江苏）人。一名映，字叔玄。《晋书》卷八十有传。其家世士族，然不慕仕进，曾向郭璞、鲍靓学道术，与杨羲、王羲之等人交好。初立精舍于余杭悬霤山，往来于延陵之茅山，又采药于桐庐县之桓山。穆帝永和二年（346），转栖于临安之西山。又改名玄，字远游。本传虽不载其所诵道书经卷，但常练辟谷、服气之道术。又曾作诗12首，多论得道成仙之事。后来不知所终，或谓其已羽化成仙。

许谧（305—376），许迈弟，一名穆，字思玄。喜读经史，博学有才章。初为郡主簿功曹史，选补太学博士。官至给事中、散骑常侍。后隐居于句曲山（即茅山），随杨羲诵读道经，并受《上清真经》。传今该山紫阳观南之井，为其所凿遗迹。后被道教徒奉为第三代真师、左卿仙侯真君。按《真灵位业图》列入第二左位。及至赵宋宣和年间，又敕封为太元广德真人。

许翙（341？—370），许谧子，字道翔，小名玉斧。他勤修道经，糠粃尘务，郡举上计掾、主簿，皆不就。后随父至茅山，拜杨羲为师，受《上清真经》。又转入方隅山洞方原洞中修炼。卒后被道教徒尊奉为侍帝晨右仙公，按《真灵位业图》列入第二右位。及至赵宋宣和年间，又敕封为混化元一真人。

综合上述诸道士的情况看来，杨羲可能是上清派道教的创建人。又据顾欢《上清源流经目注序》说，杨羲是借魏夫人（即南岳夫人魏华存）的名义，并以经师身份分传给许谧、许翙父子

的。另据陶弘景《真诰·叙录》，当时还有浙东郯（今浙江嵊县西南）人马朗、马罕兄弟（后被分别尊奉为道教五代宗师上清仙卿、六代宗师上清仙卿），闻杨羲、许谧在茅山传授《上清真经》，得道成仙，遂皆敬奉道教，并迎道士许丞、黄民止其家供养。据此，以杨羲为代表的上清派道教的师承脉络，已颇见分明。待至南朝齐时，顾欢据《上清真经》编成《真迹经》，梁时陶弘景又整编为《真诰》。上清派道教可谓是两晋南北朝时期的一大派系。

《上清真经》亦称《上清经》，是《洞真上清经》或《上清大洞真经》的简称，也是《道藏》七部中三洞经部里的主要经典。《上清真经》又含有《上清黄庭外景经》和《上清黄庭内景经》（另外还有疑为后人所作的《黄庭中景经》）。据宋人欧阳修《集古录》载，他曾亲眼见过王羲之所写的《黄庭经》石本。这部《黄庭经》，即是《上清黄庭外景经》（见《道藏》第167册，又见《云笈七籤》卷十二）。而《晋书》卷八十记王羲之写经换白鹅的故事，却云写的是《道德经》。按，王羲之与道士许迈为世外之交，而许迈之弟许谧则受杨羲所出的《上清真经》，故王羲之所书为《上清黄庭外景经》当是事实，而《晋书》所载谅为传抄之误。

上清派道教的修行方式，与重符箓祈祷的五斗米道、帛家道不同，也与重服神丹的金丹派道教有差异。它强调修行应以存神为主，认为“存思所以安神，神通则形保”，要以静功修养的方法，逐渐导致人身中部位（即脾）出现一种“中空现象”。这种静功修养之法，在《上清黄庭外景经》中有歌诀：“扶养性命守虚无，恬淡无为向思虑”。换句话说，上清派主张以保住神气去求得长生。那么，如何才能保住人身各部位特别是三丹田的神气

呢？上清派认为有两个主要途径：其一，要长期坚持行气、叩齿、咽液、固精诸法；其二，要专心诵读经典和勤修功德。上清派甚至鼓吹说，只要诵读《上清大洞真经》一万遍，便可以得道成仙。这种修行方法，与服仙液神丹以求长生的金丹派道教比较起来，显然是更加简化和更加便宜，降低了成仙得道的门票，从而招徕了更多的信徒，使道教得到了更大程度的发展。正因为如此，上清派被称为道教中的“大乘”。

二、陆修静与灵宝派道教

在《上清真经》问世前后，又出现了一部重要的道教经典《洞玄灵宝经》，并以此经为主，在南朝刘宋时期产生了灵宝派道教。

《洞玄灵宝经》简称《灵宝经》，是《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》的省称，或称《度人经》。原为1卷，后衍为61卷。关于它的渊源，说法不一，或云为三国时太极真人徐来勒降授于葛玄，但在葛玄从孙葛洪的著述中却未见载及。比较可靠的说法，则为葛洪之从孙葛巢甫所造，并传道士任延庆、徐灵期。至南朝刘宋时，复经道士陆修静增修，并据此经定立科仪，创立了灵宝派道教。

陆修静（406—477），南朝宋吴兴东迁（今浙江吴兴东）人，字元德。他早年弃家修道，通读道教诸经，旁究象纬之学，广收门徒，甚有声望。据《三洞珠囊》卷二引《道学传》第七载：“朝野注意，通俗归心，道教之兴，于斯为盛也”。宋文帝以其道学精深，曾命左仆射徐湛礼请入宫讲道。宋明帝泰始三年(467)，又被礼请下庐山入建康，居崇虚馆，编撰《三洞经书目录》。宋顺帝升明元年(477)卒，谥简寂先生。赵宋时敕封其为丹元真

人。

以陆修静为代表的灵宝派道教，具有以下三个特点：其一，强调思神、诵经、礼拜三结合。灵宝派认为："身为杀道淫动，故役之以礼拜；口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之以思神。用此三法，洗心净行，心行精至，斋之义也"。（《道藏》洞玄部威仪类化字号《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯祝愿仪》）。这种通过三合为一的修行方法，既批判了早期道教强调博额跪地的祈祷法，也贬斥了单纯通过房中术以求长生的虚诞。与葛洪的丹鼎派道教比较，显然又是一个进步。其二，强调不仅自己修心度身，还要劝善度人。在《仙公请问经》（即《太上洞玄灵宝本行宿缘经》，载《道藏》太平部母字号）中，有一段话说："子辈前世学道受经，少作善功，唯欲度身，不念度人；唯自求道，不念人得道"。灵宝派认为，只是自己度身，其结果仅得地仙，而不能成为天仙。正因为如此，它与上清派有所不同，在更大的程度上敞开了道教的大门，接纳了更多的信徒。据陶弘景《真诰》卷十一注中说，每到三月十八日，在茅山上举行灵宝派道教礼拜仪式时，"公私云集，车有数百乘，人将四五千。道俗男女，状如都市之众"。这种盛况表明，道教在此一时期已得到较大的发展。其三，经陆修静增修后，《洞玄灵宝经》由1卷扩展为35卷。陆修静不仅系统地充实了灵宝派道教的理论思想，而且制定出一套斋戒之法和礼拜仪式，使道教的宗教仪轨更加完备。

陆修静居留崇虚馆期间，广收各种道教经书，加以整理甄别，集成经戒、方药、符图等凡1228卷。他又将这些藏书，分为三洞。三洞即三部，指洞真上清部、洞玄灵宝部和洞神三皇部，并在此基础上撰成《三洞经书目录》1卷。陆修静的这些工作成

绩，在道教发展史上有着重要影响。

三、顾欢著《夷夏论》

道教在发展过程中，既要吸收佛教的某些教义和修行方法以丰富自己的形象，也要通过排斥佛教的势力以扩大自己的影响。这是传统文化与外来文化交叉时的必然现象。

早在东汉后期道教创立过程中，已出现老子入夷狄化胡之说（参见《后汉书·襄楷传》）。西晋惠帝在位期间(290—306)，道士王浮为了与佛教徒帛远辩论，遂增益种种传说，造作《老子化胡经》，声称老子曾与关尹喜西出流沙，化胡为佛。这种佛为道教弟子之说，成了道教徒攻击佛教的主要依据。此后，随着道教势力的不断壮大，反佛斗争的声浪也因之加剧。到了南朝宋齐之际，由于顾欢著《夷夏论》以诋毁佛教，使佛道之争出现了一个新的高潮。

顾欢，南朝宋齐间吴郡盐官（今浙江海宁境）人。字景怡，一字玄平。《南史》卷七十五有传。其家世寒贱，少好黄老之学，“夕则然（燃）松节读书，或然糠自照”。20余岁时，从雷次宗研究“玄儒诸义”。曾隐居于天台山，开馆聚徒讲学，受业者常近百人。齐高帝辅政时，征为扬州主簿，乃进《政纲》1卷。齐武帝永明元年（483），又被征为太学博士，不就。后卒于剡山（今浙江嵊县境），年64。传说他死后身体香软，道教徒谓之尸解仙化云云。

顾欢善于著述，有文议30卷。他所著的《夷夏论》，旨在于诋佛弘道。在这篇论文中，他先是承袭过去王浮等人的老子至天竺弘教化胡之说，以论证道教在先，释教在后，道教为上，释教为下，老子为师，如来为徒。然后，他抬出孔子与老子，尊他俩

为二圣，“国师道士，无过老、庄；儒林之宗，孰出周、孔？”在立足于中华有悠久文化和良风美俗的基础上，顾欢痛斥外来的佛教及其带来的伤风败俗。他写道：

> 是以端委搢绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎跽罄折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡椁葬，中夏之风；火焚水沉，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。岂伊同人，爰及异物，鸟王兽长，往往是佛。

又说：

> 今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全异。下弃妻孥，上绝宗祀。……悖礼犯顺，曾莫之觉。……舍华效夷，乂将安取？

可以看出，顾欢作《夷夏论》，就是要申张孔、老之教，弘扬华夏之风，反对释迦之说，诋毁诸夷之俗。又据同传载，当时官至司徒的袁粲本是佛教信徒，乃托名道人通公进行驳难，说佛祖释迦牟尼诞生于老子之前，蹲踞之礼本出于道教等，企图借此贬低道教。顾欢于是作答道：

> 案道经之作，著自西周，佛经之来，始乎东汉。年逾八百，代悬数十。若谓黄、老虽久而滥在释前，是吕尚盗陈恒之齐，刘季窃王莽之汉也。又夷俗长跽，法与华异，翘左跂右，全是蹲踞。故周公禁之于前，仲尼戒之于后。又佛起于戎，岂非戎俗素恶邪？道出于华，岂非华风本善邪？

总的说来，顾欢的《夷夏论》是强调夷夏有别，通过抨击外来的佛教去维护中华传统文化，因而得到道教徒和卢度、杜京产、杜栖、孔祐、孔道徽等士人的拥护和支持，客观上有利于道

教的发展。但应该指出，由于道教本身是一门宗教，批判佛教时就显得色厉内荏，只能触及佛教的“皮肉”，而难于触及佛教的基本精神。相反，道教还是要从佛教中吸收更加精致的唯心论。

四、陶弘景著《真诰》和《真灵位业图》

在陆修静之后，南朝道教发展史中最有影响的人物是陶弘景。

陶弘景（456—536），南朝齐梁间丹阳秣陵（今江苏南京）人。字通明，自号华阳隐居，谥曰贞白先生。《南史》卷七十六有传。他读书破万卷，琴棋书画、医药方术、阴阳五行无所不晓。初仕齐为奉朝请、左卫殿中将军。入梁后隐居于茅山（江苏省句容县东）。他曾拜陆修静的弟子孙游岳为师，又遍游会稽大洪山、余姚太平山、始宁窈山、始平天台山等名山，访谒娄慧明、杜京产、钟义山、朱僧标等居士、道士，搜集道教的古本真经。梁武帝以其曾奉献“梁”字图谶之功，赐给黄金、朱砂、曾青、雄黄等物使之炼丹，并经常咨询有关国家吉凶征讨大事，被时人称为“山中宰相”。直到他死后，梁武帝还诏赠他为太中大夫。他生平著述甚多，有《真诰》、《真灵位业图》、《登真隐诀》、《本草经集注》、《陶氏效验方》、《帝代年历》以及《古今刀剑录》等，是一位道教思想家和医学家。

《真诰》是一部有名的道教经典，也是上清派道教的集成之作。陶弘景以杨羲的《上清真经》、顾欢的《真迹经》等基本教义为依据，吸收儒学和佛教的内容，兼及药物、按摩、导引诸术，编成此书并为之作注。全书共20卷，分为“运题象”、“甄命授”、“协昌期”、“稽神枢”、“阐幽微”、“握真辅”、“翼真检”等7篇。书中把“道”看成是万有的本体，把“太极”视为天地之父母，而“道”、“太极”都是先于事物的精神虚

体，是一种原始的混然的东西。另外，书中所说的道教教义和科律，有不少是从佛教那里脱胎而来的。宋人朱熹认为："《真诰·甄命篇》却是窃佛家《四十二章经》为之。至如地狱托生妄诞之说，皆是窃佛教中至鄙至陋者为之"。（《四库全书总目·道家类·真诰下》）因此，这部道教经典，在道教神学理论上并没有多少新的内容。但是，它却保存了不少道教史料和有关天文、医药、炼丹等科技史料，值得我们重视和研究（参见《道藏》第637—640册）。

《真灵位业图》的全名为《洞玄灵宝真灵位业图》，是一部排列神仙位次之书。陶弘景在这卷的序文中说："虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿。"按照陶弘景的理解，将道教所尊奉的神仙分为七阶。每阶设一中位，又配以左位、右位。这七阶的中位次序是：元始天尊、玉宸道君、金阙帝君、太上老君、九宫尚书、定录真君、酆都大帝。如元始天尊本生于太元之先，居于天界最高的"玉清"仙境，故应为道教最尊崇的天神；玉宸道君乃是万道之主，列为第二中位；金阙帝君居于昊天金阙之中，即玉皇大帝，列为第三中位；太上老君为道教始祖，即老子（李耳），是混元皇帝，列为第四中位。其他各左、右位，则配以已成仙的道士以及周武王、孔子等人（参见《道藏》第73册）。这样，经过陶弘景的编造，他所幻想的神仙世界里也是等级森严，尊卑有别。因此，《真灵位业图》不过是人间世界中封建等级制度的反映，其客观效用是在于通过道教神权去加强封建政权。道教也因而进一步转变为封建统治阶级的工具。

第四节 北魏寇谦之改革道教

一、北魏初期五斗米道的流传

北魏初期，五斗米道(即天师道)亦流行于中原北国。北魏王朝创建者太祖道武帝拓跋珪，虽然戎马倥偬，也颇好黄老之术，喜读老子之书。《魏书·释老志》说："天兴(398—404)中，仪曹郎董谧因献服食仙经数十篇。于是置仙人博士，立仙坊，煮炼百药，封西山以供其薪蒸。令死罪者试服之，非其本心，多死无验。太祖犹将修焉。太医周澹，苦其煎采之役，欲废其事。乃阴令妻货仙人博士张曜妾，得曜隐罪。曜惧死，因请辟谷。太祖许之，给曜费用，为造静堂于苑中，给洒扫民二家。而炼药之官，仍为不息。久之，太祖意少懈，乃止"。又说："太宗(明元帝拓跋嗣)践位，遵太祖之业，亦好黄老"。但是，早在十六国时期，各少数族统治者多已奉行佛教。拓跋珪入主中原后，对于佛事亦颇为重视。天兴元年(398)拓跋珪诏令在京城修建佛寺、宫舍，又建五级浮屠，绘饰耆阇崛山及须弥山的佛堂等。拓跋嗣继位后，"又崇佛法，京邑四方，建立图像，仍令沙门敷导民俗"。(同上)这样说来，道教在北魏初年虽已流行，但其覆盖面远比佛教为小。再有，当时的五斗米道，还是没有超脱符箓服饵之术，组织和科律也是杂乱无章。只有通过改造，才能适应封建统治的需要。道士寇谦之清整道教，正是在这种形势下进行的。

二、寇谦之简历与太武帝尊奉道教

寇谦之(365—448)，北魏时上谷昌平(今属北京市)人，

字辅真，南雍州刺史寇讚胞弟。据《魏书·释老志》载，他少年时便修张鲁之术，服食饵药，冀求成仙。后随道士成公兴入华山，又转栖嵩山（今河南登封县北），修道凡7年。神瑞二年（415），他编成《云中音诵新科之诫》20卷，号曰《并进》，并托言太上老君授予“天师”之位。泰常八年（423），又造出《天中三真太文箓》60余卷，号曰《录图真经》。他以这两部新经为依据，开始清整道教。

寇谦之清整道教，是在封建统治者积极支持下进行的。始光元年（424），当他至平城献经时，受到信奉道教的司徒崔浩的帮助。崔浩拜他为师，并上疏世祖太武帝拓跋焘，盛赞其事。太武帝本有仙化之望，又欣赏寇谦之出山辅佐北方太平真君之说，遂信行其术，并派遣使者奉玉帛牲牢祭嵩岳，礼接他的弟子40多人入平城。太武帝尊称寇谦之为天师，在京城东南建造高达5层的天师道坛，“给道士百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人”。在太武帝支持下，道教在北方迅速流传开来。

太平真君三年（442），寇谦之建静轮天宫之法，以为真君御世时要受符书。于是，太武帝以太平真君之名亲至道坛，受符箓。备法驾，旗帜尽青，皆从道家之色。自此之后，北魏诸帝即位时亦循此法，成为制度。

太平真君六年（445），卢水胡人盖吴起义于杏城（今陕西黄陵西南）。太武帝为镇压起义，途经长安时，怀疑长安的佛教徒与盖吴通谋，又见佛寺中有酿酒器以及供淫乱之屈室，乃下诏诛杀佛教徒，焚毁佛像、佛经。太武帝的“灭佛”之举，客观上也有利于道教势力的发展。九年，寇谦之卒。传说他死时口中之气状若烟云，尸体引长为八尺三寸，3天后缩为六尺六寸，道教徒谓之尸解羽化。

三、新天师道的主要特点

被寇谦之改造后的道教，其修道内容和方法已与早期道教和金丹派道教颇不相同。略而言之有如下5点：

（一）除去“三张伪法”和旧规

为张陵及其子孙张衡、张鲁建立的道教，除规定入道者先交五斗米外，还称呼初入道者为“鬼卒”。在修道方法上，除建置义舍、义斋外，主要的还是叩头思过、画符驱邪、符水却灾、补路赎罪诸法。这些符咒之术，仍然没有超出方术和巫祝的范畴。寇谦之的新天师道，在较大程度上摒除了这些庸俗低级的成份，把着眼点放在充实教义和“内功”修行上，制订新的教诫、教规，初步建立起完整的体系。

（二）反对男女合气交接之术

寇谦之坚持老子的“好气养精，贵接而不施”的主张，诋毁张陵的“混气之法”。他在《老君音诵诫经》中说：“然房中求生之术，经契故有百余法，不在断禁之列。若夫妻乐法，……传一法亦可足矣”。他认为，那些“专作浊秽，手犯靖庐治官禁忌”的人，想以此求得延年益寿是荒谬的。（参见《道藏》洞神部诫律类力字号上）这个比较合理的解释，揭露了那些通过此术去消灾解祸乃致神仙的伪说，使道教逐渐脱却愚昧状态，开始向较为精致的宗教神学方面转变。

（三）专以礼拜求度为主，辅之以练气服食

他在《老君音诵诫经》里说：“诸欲修学长生之人，好共寻诸诵诫，建功香火，斋练功成，感彻之后，长生可克”。（《道藏》洞神部诫律类力字号上）换句话说，要想长生久视和得道成仙，不能单纯强调吐纳交接之术和服食丹药，更重要的是通过诵

经、礼拜和修功德，从中领悟到长生的秘诀。这种主张，实际上扬弃了葛洪金丹派道教服丹成仙之说，把对道教的虔诚提高到“心识”的阶段，在道教发展史上有着重要的地位。

（四）男女信徒不一定要出家修行，可以在家立坛，朝夕礼拜

寇谦之作诰说：“又地上生民，末劫垂及，其中行教甚难。但令男女立坛宇，朝夕礼拜，若家有严君，功及上世。其中能修身炼药，学长生之术，即为真君种民。”（《魏书·释老志》）这种简便的修道手续，不仅为劳苦大众带来了更大的诱惑力，而且也为封建统治者乐于接受，从而加速了道教的发展。

（五）兴建道场，制定帝王授箓制度

不论是西晋时期已经销声匿迹的太平道，还是东晋时期仍在发展的五斗米道，都未能得到最高封建统治者的积极支持。东晋末年，又爆发了天师道（即五斗米道）首领孙恩、卢循领导的农民起义。这种情况，是为封建统治者所不能容许的。寇谦之改革道教的结果，太武帝自称“太平真君”，诏令改年号，修建高达5层的天师道场，有严肃的礼拜仪轨，连皇帝都要“亲至道坛，受符录”，接受道教的洗礼，并且敷衍成为帝王授箓制度。这样，经过寇谦之的改革活动，道教与封建统治阶级的联系得到大大的加强。在太武帝灭佛后的一段时期，道教实际上已成为“国教”。

第五节 道教发展过程中值得注意的几个问题

如前所述，早期道教经过葛洪、杨羲、陆修静、陶弘景、寇

谦之等人的改造，已经蔚然成了独树一帜的宗教，变为统治者维护和加强封建统治的工具。在此过程中，封建统治者开始为道教徒修建道馆、道观、道坛、道场，以供他们居住、修道和集会活动。如：宋明帝在京城为陆修静建简寂馆、崇虚馆，在会稽为孔灵产立怀仙馆；齐高帝在郯县为褚伯玉筑太平馆，在茅山为蒋负刍立崇阳馆；梁武帝在茅山分别为陶弘景、张裕起（张陵天师、十二世孙）、许灵真（许翔玄孙）修建朱阳馆、招真馆、嗣真馆；陈武帝在京城为徐师子立宗虚馆，以及北魏太武帝在平城为寇谦之起天师道场、道坛等。为了加强对道教的管理，封建政府开始设立大道正、小道正等宗教机构。据《太平御览》卷六百六十六《道部八·道士》载：天监二年（503），梁武帝曾勅令置大、小道正，平昌郡道士孟景翼（字道辅）为当时的大道正。值得注意的还有，当时的道教馆和道观里，已有专供役使的力徒，有专供剥削的馆户，还有自己的馆田。如在茅山修道的陶弘景，就拥有馆田40多顷。这些情况表明，道教在封建统治者心目中的地位已大大提高，形象也愈加鲜明了。然而，如果追溯一下魏晋南北朝道教发展的全过程，并把它放到中华文化结构中去进行考察，那么，我们很容易发现，作为宗教神学的道教，其中固然有引导人们向善和追求现实的光明面，但更多的是迷信荒诞和安于现状的落后面，是应该予以批判和剔除的。为方便起见，兹分成几个问题述之如下，作为这章的小结。

一、“三洞”、“四辅”诸经的整编

在封建统治者的支持鼓励下，道教经典的数量大大增加。据《法苑珠林》卷六十九载，截至宋明帝泰始七年（471）陆修静造《三洞经书目录》之前，能考见的道教经典为1090卷。至梁武

帝普通四年（523），阮孝绪《七录》中所载道经已达1138卷。（《广弘明集》卷三）至周武帝天和五年（570），道教经典又增加到1156卷（同上书卷九）。随着新的道书的不断涌现，分类和整编工作遂提上日程。被称为“三洞”、“四辅”、“七部”、“十二类”的道经分类法，就是在这一时期开始的。

“三洞”是《洞真上清经》、《洞玄灵宝经》和《洞神三皇经》的总称。“洞”是通达之意。就现有材料看来，《上清经》为东晋道士杨羲所作，内容重于存思而略于金丹之术；《灵宝经》为东晋葛巢甫所作，内容以避祸降福为主；《三皇经》疑出自三国帛和之手，是天皇、地皇、人皇诸文的合编。这些道教经典的卷数，经后人增补后已有所不同。南朝宋道士陆修静按分类附比之法，整编为“三洞”，并撰成《三洞经书目录》。后来，“三洞”成为《道藏》7部中最主要的经典。

“四辅”是《太玄经》、《太平经》、《太清经》和《正一经》的总称。“辅”是补助之意，即以太玄辅洞真、太平辅洞玄、太清辅洞神、正一通贯其成。这些道教经典的卷数和著者的姓名，已难于一一查核清楚。《太玄经》可能出自汉末张脩，复经张鲁增饰，再由后人补充汇集，现存为130卷。《太平经》即为宫崇所上之《太平清领书》，传为其师于吉于曲阳泉水上所得，凡170卷。《太清经》可能出自左慈之手，原来多载金丹术和纬候术，今本《道藏》则多收老庄诸子之书。《正一经》现有1000卷（其中正目经书930卷，符70卷），据说是张陵一派所传经箓的汇编。南朝齐时，有叫孟法师者将上述诸经整编为“四辅”，再将陆修静整编的“三洞”合编成《玉纬七部目录》。待到南朝梁陶弘景，又将所见所藏的道教经典编出《经目》。这些道教经书目录，奠定了唐《三洞琼纲》（3744卷）、宋《道藏》（4565

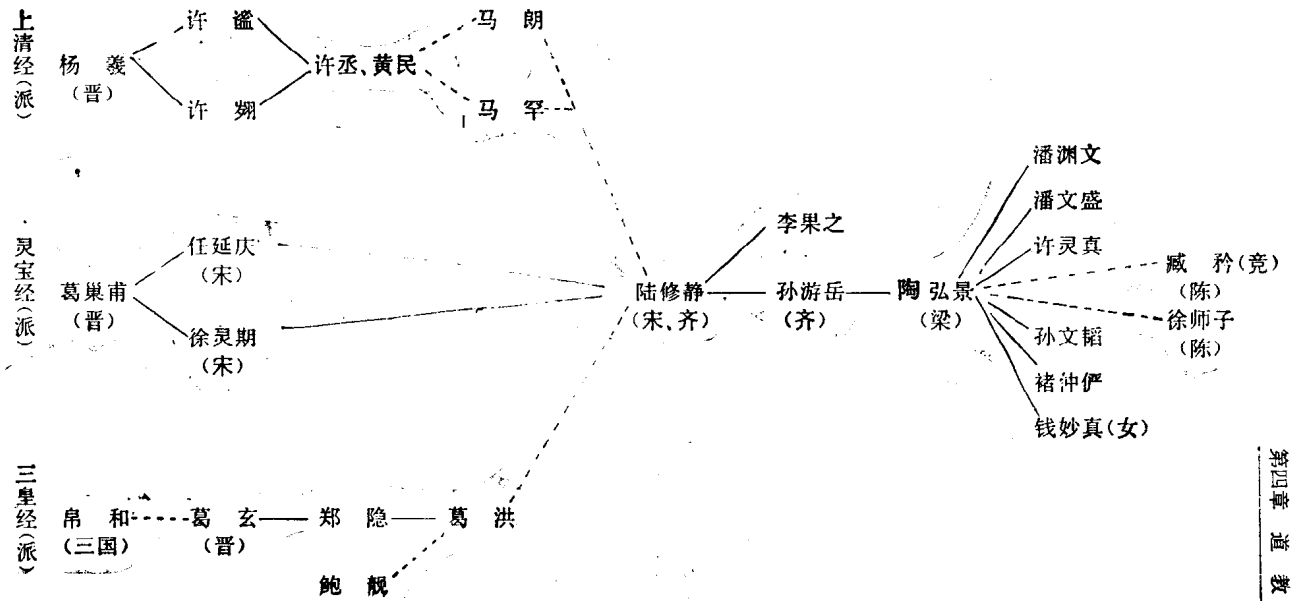
卷）所编目录的基础。

二、教派分合与道经传授

由于道教源流糜杂，典籍亡佚者多，要想考究这一时期道教的师承关系，恐怕已经是不可能的事。这里试图勾画出一个轮廓，以供参考（见291页）。

由于各部经典的宗旨和修行方法的侧重点互有差异，加上经师传道的地点亦不相同，因而出现了以山为名的道教派系。在魏晋南北朝时期，以传道者所居的名山胜地已有不少，诸如张陵子孙世代修炼的龙虎山，葛洪修炼的罗浮山，魏夫人修炼的衡山，陆修静修炼的庐山，寇谦之修炼的恒山、嵩山，以及陶弘景修炼的茅山等。这些风光绮丽、景物清幽的名山，很自然地成为道教徒隐居炼丹和传授道经的胜地，从而逐渐形成了茅山派、龙虎山派、阁皂山派等不同的道教派系。

茅山派是道教中最有影响的派系之一。茅山原名为句曲山，在今江苏西南部，地跨句容、金坛、溧阳诸县境。相传早在西汉时，此山已是遐迩闻名。当时有茅盈、茅固、茅衷兄弟3人，曾由恒山移栖于此，边修炼边采药为世人治病。由于他们在此山得道成仙，被道教徒尊称为“三茅真君”，并改名为三茅山，简称茅山。东晋南朝时，道士杨羲、许谧、许翙等人亦曾隐栖于此山，聚徒讲学，传授道经。齐梁年间，道士陶弘景来居此山，称它为道教的第八洞宫，名“金坛华阳之天”。他自号“华阳隐居”，尊奉三茅真君为祖师，创立茅山派。此派以讲诵《上清经》为主，兼修《灵宝经》、《三皇经》，对符咒、辟谷、炼丹诸术亦颇重视。另外，此派对佛教采取圆融态度，陶弘景本人亦名为胜力菩萨，并曾去郯县阿育王塔受五大戒。他有弟子数十


上清经(派)
杨 羲
(晋)
许 谧
许 翙
许丞、黄民
马 朗
马 罕
灵宝经(派)
葛巢甫
(晋)
任延庆
(宋)
徐灵期
(宋)
陆修静
(宋、齐)
李果之
孙游岳
(齐)
陶弘景
(梁)
潘渊文
潘文盛
许灵真
孙文韬
褚沖俨
钱妙真(女)
臧 矜(竞)
(陈)
徐师子
(陈)
三皇经(派)
帛 和
(三国)
葛 玄
(晋)
郑 隐
葛 洪
鲍 靓

人，又与萧统、萧纲、沈约、谢览等宗室、大臣结交，既是华阳洞主，又是“山中宰相”，在朝野中均享有盛誉。这样，茅山派便成了道教中最大的派系。直至隋唐时期，王远知、潘师正、司马承祯等人亦信奉此道。到了元代，茅山派才归入正一道。

三、道教对佛学内容的吸收

道教为争夺传道的地盘，对外来的佛教主要是排斥的态度。然而，只要留心考察一下，经过改造后的道教教义，有不少是从佛学中窃取来的。如：

其一，在佛学的影响下，道教的即身成仙说逐渐演变为轮回成仙说。在相当长的时间里，道教徒宣扬的是一种拙劣骗术——即身成仙或尸解成仙。到南北朝时期，上品神仙、中品泥丸（即涅槃）、下品延年的三品得道说已流行开来。《升玄内教经》中认为：只有“储德积行，行满福至”和“非唯一生，志意不倦”，通过多次的生灭轮转超升，直到功德盈满，才能进入仙界。（见《道藏》太平部母字号下）在《诸天内音经》里，造经者说“天真皇人”是经过轮回六道、九灭九生才成为“圣王”（《道藏》洞真部收字号上）。这种编造与高僧佛图澄说后赵石勒的前世是个大商人之谬说几乎同出一辙。

其二，承袭了佛学善恶报应之说。在因果问题上，我国曾有“积善馀庆，积恶馀殃”的传统说法。早期道教中的太平道和五斗米道，也曾有过一些“承负”、“罗酆”等模糊概念。但是，即使是金丹派道教创建人葛洪，也认为如若能够长生，又何必马上成仙，对于因果报应和死后的问题是不感兴趣的。上清派和灵宝派则不然。它们从佛学那里摄取了神学思辨伪法，把无从验证的善恶因缘搬入道经之中。如《四明报科》卷一载：“善恶因缘，

莫不有报。生世施功布德，救度一切，身后化生福堂，超过八难，受人之庆，天报自然。”（《道藏》洞真部诫律类雨字号上）在《太上洞玄灵宝智慧本愿大戒上品经》中，对于因果报应说得更加具体。该经认为，生时不修善治身，死后当幽囚地狱，经过轮转还回人世时，当为下贱之人。这种人形质陋丑，又顽又痴，浑身臭秽，饥寒交迫，流离世间，其原因皆由于前世作恶，轮回时是从六畜中转变来的。反之，如果在世时忍苦甘贫，勤修功德，来世当生于富贵王侯之家。这种人相好具足，容貌端伟，光华灼烁，高才宏略，众见心欢。（《道藏》洞玄部本文类）又如《玄都律文》中说：“……人有五十善，子孙富盛。……人有二百善，后世扬名天下。……人有四百善，后世出富贵。”反之，“人有九十恶，贫贱困极。……人有四百恶，后世没为奴婢。”（《道藏》洞真部诫律类雨字号下）类似这些善恶报应的说法，显然是从佛经中引申出来的。

其三，发展了佛经中天堂地狱之说。道教徒在接受佛学三界（欲界、色界、无色界）、二十八天（欲界六天、色界十八天、无色界四天）伪说基础上，又编造了“四种民天”而成为三十二天，说如若经王母接入此境，从此不再受轮回之苦。在三界之上，又有所谓太清、上清、玉清仙界，这3个仙界的中位教主分别为太上老君、太上大道君和元始天尊。这些胡诌之言，实际上只是佛教天堂说的翻版而已。道教徒编造的地狱，一为北酆地狱，一为五岳地狱（其中泰山二十四狱，霍山、西岳、恒山、嵩高各四狱）。在这些地狱中，有“三官”主宰，还有掾吏、力士等凶神恶煞。这与佛教的阎罗殿同样森严恐怖，其目的是要恫吓那些信女痴男忍受人世间的残酷现实。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说的话——“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世

界的感情”（《马克思恩格斯选集》第2页），真是一语道破了道教的本来面目。

四、道教对儒学的调和

道教是宗教神学，儒学是政治哲学，二者之间在理论体系问题上主要表现为冲突。但是，道教与儒学同属于中华文化，同植根于中华大地上，它们之间自然地形成了一种互为影响互为补充的圆融关系。当外来文化——印度佛教传入中国过程中，传统文化固有的惰性和保守性，便表现为一种内部凝聚力，使道教与儒学之间得到了进一步的调和。就道教本身而言，其神学理论是肤浅和低劣的。为此，它除了要向佛教那里摄取“营养”外，还要从传统文化的主体——儒学中得到支持，把儒家的三纲五常等学说搬弄过来，以迎合封建统治者的需要。这种情况，在两晋南北朝道教中也表现得十分明显。如在《洞玄智慧定志通微经》（见《太平御览》卷六百五十九《道部一·道》）中，有这样一段话：

> 与人君言则惠于国，人父言则慈于子，人师言则爱于众，人兄言则悌于行，人臣言则忠于上，人子言则孝于亲，人友言则信于交，人妇言则志于夫，人夫言则和于室，人弟言则恭于礼，野人言则劝于农，道士言则止于道，异国人言则各守其域，奴婢言则慎于事。

这些教义，旨在要求人们恪守儒家教义，都做忠臣孝子，成为道德高尚行为端庄的正人君子。在《玄都律文》诸律中，也是喋喋不休地劝说人们要安于贫困和忍受苦难，类似“劳苦不恨为一药”、“安贫不怨为一药”、“以贫妒富是一病”等，真是不胜枚举。又如《洞真智慧观身大戒》中说：“唯慈、唯爱、唯

善、唯忍”；“道学当忍人所不能忍，衣人所不能衣，学人所不能学，容人所不能容，受人所不能受”。（《道藏》正乙部承字号下）这些宣传说教，比比皆是，不多赘述。

值得注意的还有，道教经典中拟出了不少像封建王朝一样的清规戒律。如《洞玄灵宝三元品戒经》等文中，就有所谓“私蓄刀杖兵器之罪”、“合聚群众之罪”、“说人尊过恶之罪”、“凌辱官长有司之罪”、“论议世间屈直之罪”及“妄论国家盛衰之罪”等等（《道藏》洞玄部诫律类陶字号上）。

五、道教的西传

魏晋南北朝时期，“丝绸之路”仍然是畅通的。随着中西交通的发达，印度佛教传入中国，法显诸僧西行求法，这已是无需争辩的历史事实。那么，作为我国“土特产”的道教，是否也在这个时期西传到西域甚至更远的异域去了呢？这是一个值得重视的新课题。

据《后汉书·襄楷传》，在东汉桓帝时襄楷的奏疏中，已有“或言老子入夷狄为浮屠”之说。西晋时期，道士王浮据此故事敷衍成《老子化胡经》。又按《魏书·西域传》于阗国条载：“于阗西五百里有比摩寺，云是老子化胡成佛之所。”而在顾欢《夷夏论》中则写道：“道经云：‘老子入关之天竺维卫国，国王夫人名曰净妙，老子因其昼寝，乘日精入净妙口中，后年四月八日夜半时，剖右腋而生。坠地即行七步，于是佛道兴焉”。（《南史》卷七十五）这些传闻，大抵皆因佛道之争的需要，经过渲染润色而编造出来的。但是，从这些故事发展纵线上看，道教西传已到了于阗的比摩寺，甚至到了天竺的维卫国。如果道教徒的足迹从未到过西域，或者说道教徒并不熟悉西域地理知

识，要想杜撰似乎是不可能的。况且，在熙熙攘攘的丝绸道上，驼铃叮当，马蹄得得，一些虔诚的道教徒，为了弘扬道教，不辞千里到西域或更远的地方去也是有可能的。为此，上述记载可视作是道教西传的信息。

近年来，随着考古发掘工作的开展，道教在魏晋南北朝时期已经西传一事，已进一步得到证实。现简述如下：

（一）据《新疆吐鲁番阿斯塔那北区墓葬发掘简报》（《文物》1960年第6期）载：1960年发掘该墓群时，在编号为303墓门洞内，发现一张道教符箓。这张长27.5、宽10厘米的护身符，被折叠成小块缝于绢囊中。符纸上绘有一位左手持大刀、右手握长叉的天神，符纸下端写有咒文。该文虽不可全识，但其中"天帝神……煞百子死鬼……后必道不得来近，护令……急急如律令也"等字样，则仍可辨认。按："天帝"一词虽非道教专有，但在道教中仍然经常用来专指创世神元始天尊。而"煞百鬼"、"急急如律令"等咒语，则素来为道教徒所惯用。据此，这是一张道教徒的护身符当属无疑。

（二）同墓中出土墓志一方，墓主人为高昌明威将军民部参军赵令达，埋葬的时间为和平元年。按，"和平"为麹氏纪年，是高昌国年号。而高昌"其风俗政令与华夏略同，文字亦同华夏"（《北史·高昌传》），和平元年则相当于西魏大统十七年（551）。那么，佩戴符箓的道教徒赵令达，可以肯定是北朝时高昌人。

（三）在其他墓葬中，还出土了不少有关道教的条记和衣物。如在《韩渠妻随葬衣物疏》中，有"左清（青）龙、右白虎，……前朱雀，后玄武，……急急如律令也"的符文，有用青色涂染的纸鞋，鞋底上写着"鸷"字等。按：朱雀、玄武（即龟

蛇）、青龙、白虎四灵是道教中经常使用的图画、文字，龙虎是道教炼丹的一个名词，有龙阳、虎阴二者合为“道本”之说；青色为道教颜色，《魏书·释老志》中记叙太武帝拓跋焘受符箓时的场面——“旗帜尽青，以从道家之色”。至若“鹭”字，则与“升”字同义，为祝愿死者尸解登天成仙之意。

（三）在敦煌石室藏书中，有关道教经卷凡375件(参见大渊忍尔《敦煌道经目录》、陈国符《道教源流考》）。其中除大量唐写本外 亦有两晋南北朝写本。敦煌为中西交通的咽喉重地。石室藏书的发现，是道教已经西传的又一佐证。

（四）在张凤《汉晋西陲木简汇编》中，记有英人斯坦因（Mark Aurel Stein）曾于敦煌烽燧遗址得到一枚木简：简面写着“天师敕令”等字样，简背则有“金木水”三字。“天师”是五斗米道徒对首创者张陵（或张道陵）的尊称，亦为人们对传道者的通称。“金木水”为阴阳五行（金木水火土）之意，按八卦爻象而言，“金”代表西方，于卦为兑（☱），喻为白虎；“木”代表东方，于卦为震（☳），喻为青龙；“水”代表南方，于卦为坎（☵）。这些《易经》中的符号，原来是用以表示事物的发展变化，后被道教徒神秘化，成为内丹、外丹中经常使用的文字符号。因此，这枚木简应是道教徒专用的。

综合以上情况，可知道教已在魏晋南北朝时期开始西传。在过去相当长的时期里，人们认为西域地区只受中国政治的支配，宗教方面只有佛教、祆教和摩尼教等外来宗教。这种说法是不符合历史实际的，有必要加以澄清和纠正。至若道教在当时有无传播到更远地区（指广义的西域地区），还有待文物考古的新发现和研究的不断深入。

第五章 唯物哲学

在玄学、佛教等唯心主义哲学思潮风行的魏晋南北朝，哲学思想论坛上也不时地闪耀着唯物论、无神论的熠熠光辉。以杨泉、鲍敬言、范缜等人为代表，在“有无”和“形神”之辩等重要命题上，向唯心哲学展开了激烈的论争，为唯物主义哲学的发展作出了贡献。这里按时间先后摘其要点述之如下：

第一节 杨泉《物理论》

杨泉，字德渊，三国西晋时吴人。终生不仕，史书无传，家庭身世及其生平均难于查考。东吴灭亡以前，他活动的地区大抵不出吴越(今江苏东南部和浙江东北部)一带，曾游览太湖。西晋初期，会稽相朱则曾上书晋武帝，推荐杨泉出来做官。朝廷嘉奖他的为人和学识，拜为郎中，但他辞不赴任。他一生著述甚多，有《物理论》16卷，《太玄经》14卷，《集》2卷，《录》1卷等。可惜这些著作在南宋时均已亡佚。其中《太玄经》佚文10余条，由马国翰辑入《玉函山房辑佚书》；《织机赋》、《蚕赋》等

文，由严可均收入《全三国文》；《物理论》则有孙星衍辑本，虽非全貌，然亦可见一斑。

杨泉《物理论》的主要内容有：

（一）“元气”自然的本性论

在我国古代哲学史上，对于“气”的解释有唯心和唯物的不同。庄子以为：“气也者，虚而待物者也，唯道集虚。”（《庄子·人间世》）孟子则云“浩然之气”乃“集义所生”。这些都是关于“气”的异说。东汉唯物论者王充，开始提出“元气者，天地之精微也”的主张（《论衡·四纬》）。但这种说法仍不免有直观思维的色彩。真正能够对“元气”作出科学抽象思维的唯物主义解释的，杨泉可以说是第一人。

杨泉的“元气”说，是建立在比较天体结构学说“盖天”、“浑天”、“宣夜”等“谈天三家”基础上总结出来的。他认为，整个浩瀚无垠的宇宙是由“气”构成，“元气皓大，则称皓天。皓天，元气也，皓然而已，无他物焉”。他解释说：“星者，元气之英也；汉，水之精也。气发而升，精华上浮，宛转随流，名之曰天河，一曰云汉，众星出焉。”不仅天体充溢着“气”，就是地上的万物也莫不由“气”组成。他说：“所以立天地者，水也；成天地者，气也”；“地有形而天无体，譬如灰焉，烟在上，灰在下也”。地上的水本身是“气”，土也是“气”的“游浊”部分，“水土之气，升而为天”。而比土密度大的“土精”为石，则成了“气之核”。这就是说，“气”有清浊之分，清者上升，浊者下沉。另外，杨泉认为，“气”还有阴阳之分，日是“太阳之精”，“月与星，至阴也”。天体和万物的运动变化，莫不与阴阳有关。他说：“天者，旋也，均也。积阳为刚，其体回旋，群生之所大仰。”至若风，是“阴阳乱气激发而

起者也；雷，是“积风成雷”；电，是“风清热之，气散为电”。总而言之；举凡日月星辰、风雨雷电等天体和现象，都是由有清浊、阴阳之性的“元气”所构成。这种对天体、气象进行朴素唯物主义的解释，不仅否定了神学唯心主义，而且大大地丰富和发展了唯物主义认识论。

杨泉的“元气”自然本体论，还用于解释人的形神关系。他说：“人含气而生，精尽而死。死犹澌也，灭也。譬如火焉，薪尽而火灭，则无光矣。故灭火之余无遗炎矣，人死之后无余魂矣。”非常明显，人的生命是“气”的一种表现，“气”聚则生，“气”散则死。人死而灵魂灭，与薪尽而火灭是一样的道理。这样，杨泉把人同自然界的物质统一起来，人的本身也是自然产物，是从自然界内分化出来的，而并不是神的意志或者什么特殊的创造物。他又认为，人的意识和智慧也与“血气”有关，“智慧多则引血气，如灯火之于脂膏”。这种把智慧看成是“血气”引发的特殊功用的观点，已包含着以“血气”为体、以“智慧”为用的内涵。待至南朝，范缜在这一观点基础上更明确地提出了形质神用的说法，并将薪与火的关系这一比喻，改成为刀与利的关系，使之更加科学和更加准确。因此，在我国古代唯物哲学发展过程中，在汉代王充，南朝范缜两大唯物主义者中间，杨泉可以说是继往开来的最有代表性的唯物主义者。

（二）“天人之际”命题上的朴素辩证法思想

“天人之际”这一命题，是魏晋时期的哲学家们经常议论的一个主题。如玄学的主要代表人物王弼，本着道家的宇宙本源为“道”为“无”的说法，主张“无知”、“无为”，反对用智、用力，要人们消极地听命于天道的摆布。杨泉则不然，他一方面肯定自然规律的客观性，另一方面又强调人为的力量，要用人的智

慧和勤劳双手去改造客观世界。他并不拘泥于“自然”与“名教”的争辩，而是要从生产实践和科学技术发展的角度去解释“天道”与“人事”的关系。他说：

> 稼，农之本；穑，农之末。农，本轻而末重，前缓而后急。稼欲少，穑欲多；耨欲缓，收欲速。
>
> 夫工匠经涉河海，为舶艫以浮大渊，皆成乎手，出乎圣意。
>
> 夫蜘蛛之罗网，蜂之作巢，其巧妙矣，而况于人乎！故工匠之方圆规矩出乎心，巧成于手，非睿敏精密，孰能著勋形，成器用哉！

在杨泉看来，农民耕种的目的是为了收获粮食，因而要在耕耘方面下功夫，要注意“气有刚柔”的季节性，要有“土宜种强”的良好条件。而工匠想要渡过江河湖海，就必需想办法制造出大船巨舰。人与蜘蛛、蜜蜂不同，蜘蛛织网，蜜蜂作巢，可谓巧妙，但只是动物的本能。人不但有勤劳的双手，还有一颗睿敏的“心”。如工匠在制作器物之前，思想上已有一个方圆规矩的图案，然后手脑并用，制造出精美的产品。在杨泉的《织机赋》中，在赞美织女们的慧心巧手之后，还提出了一个带有普遍意义的哲学结论——“事物之宜，法天之常，既合利用，得道之方。”这个结论的重要价值在于在利用自然和改造自然的过程中，只有充分发挥人的主观能动性，才能获得预期的效果。

杨泉的《物理论》一书，在哲学和意识形态领域中是应予重视的。魏晋之际，正是高谈阔论“大畅玄风”的历史时期，他对那些脱离实际、毫无内容的空谈是鄙视的。他认为这种争论是

“见虎一毛，不知其斑。道家笑儒者之拘，儒者嗤道家之放，皆不见其本也”。他坚持“元气”自然本体论，强调要在生产实践和自然科学知识中去探究“自然之体”和“自然之理”，做到合理地利用自然和改造自然。至于那些追求华美辞藻的虚无之谈，“无异春蛙秋蝉，聒耳而已”。因此，杨泉的哲学思想，是与当时的玄学思潮是完全对立的，也是两汉至南北朝唯物哲学史上的一个重要环节。我们不能因为他史无传记和著作亡佚而埋没他的功绩。

第二节　鲍敬言《无君论》

鲍敬言，两晋之际与葛洪（284—364）同时代人。关于他的生平和著作都无可考。在葛洪《抱朴子·诘鲍篇》中，也只是简略地提到“鲍生敬言，好老庄之书，治剧辩之言，以为古者无君，胜于今世”等寥寥数语。他的无君思想，葛洪记叙得较多，但也只是为了与之辩论而摘录下来的片断。其中难免有所歪曲或贬低。尽管如此，从葛洪所录的资料来看，他仍然是其时无君思潮中最重要的代表。

鲍敬言所处的时代，是玄学向儒学和佛学靠拢的时代。玄学中“贵无”这一派思想，已逐渐沦落为人生哲学中的“虚无”主义。为张湛所注的《列子》一书中的《杨朱篇》，就是其时思想意识中的一股逆流。在《杨朱篇》里，作者视人生为虚幻和毫无价值。它说：“生则尧舜，死则腐骨；生则桀纣，死则腐骨。”意思是说，圣王也好，暴君也好，好人也好，坏人也好，其结果都是一堆腐骨。于是，作者主张人生应该尽情享受，“从性而游”，“从心而动”，“为美厚，为声色”，让人的耳、目、

口、鼻、体等感官都能得到肆意的满足。即所谓“究其所欲，以俟于死”。基于这种极端利己的人生观，作者对于儒学的“流芳百世”的“余名”表示漠然，而对于与“利”有密切关系的“名”却斤斤计较。因为“有名则尊荣，无名则卑辱，尊荣则逸乐，卑辱则忧苦”。换句话说，有“名”就有权势和地位，就能够得到“墙屋台榭，园囿池沼，饮食车服，声乐嫔御”以供自己享受。反之，那怕是拔一毛而有利于天下的事，也是大可不必的。《杨朱篇》的这种思想，是为封建帝王和豪门大族的纵欲生活辩护的，也是当时腐败的社会风气的一个折光。从哲学观点说，是一种彻头彻尾的主观唯心主义。因此，它不但遭到当时儒学家的反对，也为玄学家中的革新派所侧目。鲍敬言的《无君论》，既不属于儒学范畴，也不属于玄学藩篱，而是以唯物主义观点去揭露封建统治者的巧取豪夺，去反映劳苦大众的不满和抗议，具有强烈的批判性。

鲍敬言的《无君论》主要内容是：

（一）以元气一元论去反对天命论

鲍敬言提出质问道：“儒者曰：‘天生烝民而树之君’，岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉！”意思是说，难道皇天真的有意志，谆谆告诫人们要树立君主，还是一些别有用心的人制造出来的借口呢？为了驳斥“君权神授”、“受命于天”的天命论，他从宇宙形成为元气去加以辩证。他说：“夫天地之位，二气范物，乐阳则云飞，好阴则川处，承柔刚以率性，随四八而化生。各附所安，本无尊卑也。”世界是由阴阳二气构成的，天地、万物、人类皆统一于元气，因而不存在什么尊卑、贵贱的差别，而是各有所安，各随其性。他还指出：“彼苍天果无事也。”意思是说，天是没有意志的、无事无为的自然界，因而不可能为人类

选择和安排君主。那么，君主是怎样产生出来的呢？鲍敬言回答说："夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然则隶属役御，由乎争强弱而校愚智。"一句话，上天没有意志，君主是强权的产物，是强暴与掠夺、奴役与压迫的化身，是人间一切灾难的根源。这样，鲍敬言把自己的无君思想置于唯物主义无神论的哲学基石上，为鼓吹建立一个没有君主的社会奠定了坚实的理论基础。

（二）反对掠夺与剥削压迫，为劳苦大众鸣不平。

鲍敬言站在人民大众的立场上，首先揭露战争的危害。他说，那些封建统治者为了争夺权利，不惜"造剉锐之器"，"推无仇之民，攻无罪之国"，发动了一次又一次战争。结果，"僵尸动以万计，流血则漂橹丹野"，"黎民暴骨于外"。旧时五谷飘香的农村，变得荒无人烟；昔日繁华热闹的城邑，成为一片废墟。鲍敬言又指出，封建统治者还以"聚敛"和"严刑"去剥削压迫劳苦大众。他揭露封建统治者"起土木于凌霄，构丹绿于梦榱；倾峻搜宝，泳渊探珠。聚玉如林，不足以极其变；积金成山，不足以赡其费"。反之，"百姓煎扰乎困苦之中"，"且冻且饥"。那么，这种贫富悬殊的不合理的社会现实是怎样造成的呢？他回答说："籓多则鱼扰，鹰众则鸟乱，有司设则百姓困，奉上厚则下民贫。"地方百官搜刮平民百姓，使他们"食不充口，衣不周身"。不仅如此，还要"夺之不已"，"劳之不休"。这样下去，想要涂炭之中的劳苦大众"欲令弗乱"，"其可得乎"！为此，鲍敬言在替劳动人民鸣不平的同时，一针见血地总结说："此皆有君之所致也"。

（三）鼓吹建立一个无君社会

鲍敬言在《无君论》中，曾描绘出无君社会的一幅蓝图：

> 曩古之世，无君无臣，穿井而饮，耕田而食，日出而作，日入而息。泛然不系，恢尔自得，不竞不营，无荣无辱。山无蹊径，泽无舟梁。川谷不通，则不相并兼；士众不聚，则不相攻伐。是高巢不探，深渊不漉。凤鸾栖息于庭宇，龙鳞群游于园池。饥虎可履，虺蛇可执。涉泽而鸥鸟不飞，入林而狐兔不惊。势利不萌，祸乱不作，干戈不用，城池不设。万物玄同，相忘于道。疫疠不流，民获考终。纯白在胸，机心不生。含饴而熙，鼓腹而游。其言不华，其行不饰。安得聚敛以夺民财，安得严刑以为坑阱？

在这个无君社会里，没有君臣上下，没有尊卑贵贱，没有战争掠夺，没有剥削欺骗。人们日出而作，日入而息，含饴而熙，鼓腹而游，自由自在，寿考而终。一切是那样的和谐，而又充满了自然情趣。这种理想的社会，反映了当时受尽封建剥削和压迫之苦的人民大众追求美好生活的强烈愿望，诚如列宁所说："他们极度憎恨旧的秩序，他们非常深切地感受到了现制度的一切负担，他们自发地渴望从这些重担下解放出来并找到美好的生活。"（《列宁全集》第16卷，第352页）因此，鲍敬言的无君思想和描绘的社会蓝图，对于以君主为代表的封建制度是一个强有力的冲击，具有积极的进步意义。

鲍敬言的无君思想，是与儒家"天生烝民而树之君"的神权政治理论相对立的，具有无神论的性质。还应该注意的是，鲍敬言的无君社会蓝图，虽然有不少地方出自《庄子·马蹄篇》，受到老庄思想的启发和影响，但它终究与庄子学说不同。庄子提出的"至治"之世，是以"绝圣弃知"、"掊斗折衡"不要知识和

文明为出发点的，是一种消极的、荒谬的理论。而鲍敬言所要建立的无君社会，是以废除和消灭封建君主制为出发点，是一种积极的、进步的理论。另外，庄子的“至治”之世，只能看成是当时没落奴隶主阶级在绝望中的哀鸣，而鲍敬言的无君社会，却是农民反对压迫剥削，要求建立美好社会的正义呼声。二者在本质上是不相同的。诚然，由于历史条件的局限，鲍敬言的无君社会也具有浓厚的原始性和落后性，特别是他大量援引庄子的言论，也在一定程度上削弱了无君思想的战斗性。如鲍敬言在反对剥削制度的同时，也反对一切进步的文化生活；在强调“群生以得意为欢”的同时，也强调不要任何政治生活。这些理论中的弱点，就成为葛洪用来攻击鲍敬言无君思想的主要素材。而葛洪《诘鲍篇》中主张历史进化论的思想，也因之而在我国古代思想史中闪耀着光辉。总的说来，鲍敬言的无君社会理想之花尽管在当时是一朵不可能结果的鲜花，但仍然以它的美好与芬芳沁人心肺，使后人为之折腰。同样，鲍敬言无君论中的缺陷与局限，也是时代的折光，而不应苛求于他。

第三节　范缜《神灭论》

一、范缜生平及其反神学斗争述略

范缜，字子真，原籍南乡舞阴（今河南泌阳西北）人。其先祖流寓江南，遂定居不返。关于他的生卒年，至今仍未能详明。据他的活动推算，约生于南朝宋元嘉二十七年（450），约卒于梁天监十四年（515）。《梁书》卷四十八、《南史》卷五十七有传。他是晋安北将军范汪的六世孙。祖父范璩之，官至中书侍

郎。父亲范璨曾出仕奉朝请，但早死。故史书说他“少孤贫”。若论他的出身，应属于破落的地主阶级家庭。年未弱冠时，拜当时名儒刘瓛为师。他勤奋好学，卓越不群，虽然穿着芒履布衣，但在门阀世家子弟面前毫无愧色，深得刘瓛所爱。他“博通经术，尤精《三礼》”，且又“性质直，好危言高论”，故“不为士友所安”。即是说，在他求学期间，就敢于发表与众不同的看法，表现出勇于坚持己见和不畏权威的斗争性格。大约在他二十五六岁时，他向王仆射（可能是王景文）上书，谋求仕进，但泥牛入海，杳无消息。此后几年中，仍然怀才不遇。大概是愤世疾俗而悲怨过甚吧，而立之年时竟是白发皤然了。他曾作《伤暮诗》和《白发咏》等诗，借以抒发自己潦倒困顿的情怀。约35岁时，他才出仕为齐宁蛮主簿，官位十分卑微。后累经升迁为尚书殿中郎，并曾奉命出使北魏，复出任宜州（治所夷陵，今湖北宜昌西北）太守。入梁以后，梁武帝拜其为晋安（治所侯官，今福建福州市）太守，不久重返京城任尚书左丞。复因与旧友王亮“以矫于时”之罪名被谪徙广州。天监六年（507），才又被召回朝廷，迁任中书郎、国子博士。约于9年后卒于官，年约60至65岁。他一生的著述，据载有《文集》10卷（或15卷），但在唐时多已散佚。现保存下来的重要著作，仅有在南齐时作的《神灭论》，在梁武帝时重新发表的《神灭论》与《答曹舍人》。另外还有《拟招隐诗》、《以国子博士让裴子野表》及《与王仆射书》等3篇文字。以上著作收入《梁书》本传与《弘明集》等书中，而严可均的《全梁文》辑录了范缜的全部遗文。

范缜具有反神学斗争的高贵品格。齐梁之际，正是佛教炽盛与大肆泛滥时期，灵魂不灭与因果报应之说等宗教迷信甚嚣尘上。上自皇帝、王公和诸大臣，下至平民百姓和怨女痴男，都以

敬奉佛法办事。而范缜却迥然不同，他不信佛和鬼神，不信因果报应和生死轮回之说。于是，一场以显赫的宰相齐竟陵王萧子良为首的围攻论战终于开始了：

永明七年（489），竟陵王府西邸的座上客诸如萧衍（即后来的梁武帝）、沈约、王融、范云等“八友”，以及玄畅、僧柔、法安等名僧，相继写出30多篇文章，要与无神论者范缜进行辩论。据《梁书》本传载：论战开始时，萧子良首先发难，问道：“君不信因果，世间何得有富贵，何得有贱贫？”范缜回答说：“人之生譬如一树花，同发一枝，俱开一蒂，随风而坠，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之侧。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？”范缜的意思是：人的富贵贫贱并不是前生注定或因果报应的结果，而是在客观条件下促成的。这里需要指出，范缜在反对宿命论的同时，过分强调偶然性的作用，即人们依然难于掌握自身的命运，从而容易陷入不可知论。但是，范缜的话仍然一针见血地揭露了佛教的虚语妄言，因而使“子良不能屈，深怪之”。另见《南史·范云传附从兄范缜传》载，太原王琰曾著文攻击范缜，说：“呜呼范子！曾不知其先祖神灵所在。”范缜亦著文反驳道：“呜呼王子！知其祖先神灵所在，而不能杀身以从之。”范缜的无畏精神与机智辩才，使萧子良等人理屈词穷。于是，萧子良派王融去游说，想用中书郎的官职去劝诱他放弃无神论的观点。但范缜却大笑着说：“使范缜卖论取官，已至令仆矣，何但中书郎邪！”范缜这种坚持真理不以卖论取官的高尚品德，实在是令人钦佩的。

萧衍代齐建梁以后，又以皇帝的身份对范缜发起论难。他在《敕答臣下神灭论》中，指责范缜“违经背亲，言语可息”。还

挑衅地说范缜“欲谈无佛，应设宾主，标其宗旨，辨其短长”。于是，范缜以毫不妥协的战斗精神，采用自问自答的“自设宾主”的文体写成《神灭论》。接着，一场以形神关系命题为主要内容的论战又爆发了。

天监六年（507），在范缜《神灭论》发表前后，梁武帝发动和组织了王公朝贵凡64人，先后写出75篇有关神不灭思想的文章，企图以强大的攻势压服范缜。在这些文章中，有尚书令沈约《形神论》、《神不灭论》，尚书论功郎、东宫舍人曹思文《难神灭论》、《重难神灭论》，光禄大夫萧琛（范缜的妹夫）《难神灭论》等。严格说来，像沈约、范云等人，多是“攀龙附凤”的人物，他们虽说是佛教信徒，并以文学、史学知名，但对佛学的研究却十分肤浅，实在拿不出什么具有深奥佛理的文章。其中还有如辅国将军韦睿等人，原来并不信佛，但因迫于梁武帝“敕旨”的压力，也不得不跟着摇旗呐喊。这样，他们只会按皇帝旨令作鹦鹉学舌式的随声附和，谀言称颂，或是用“异端”、“外道”、“妨政”等一套名词去企图压服范缜（参见《弘明集》卷十）。而范缜呢？他对那些谴责和辱骂皆不屑一顾，只是对论敌曹思文的《难神灭论》这篇代表作进行诘难。范缜在《答曹舍人》（参见《弘明集》卷九）一文中，针对曹文利用人的做梦现象去宣扬“形静神驰”的形神二元论进行驳斥。他说：既然“梦为牛”、“梦为马”，那么，“明旦应有死牛死马，而无有其物何也？”他进一步认为，人做梦是由于“神昏于内”，因而“妄见异物”。这种虚妄的、不真实的东西，是不能用来证明形神分离的。这样，范缜虽然孤军奋战，但他真理在手，故能以高屋建瓴之势，做到“辨摧众口，日服千人”。事后不久，曹思文在给梁武帝的启奏中不得不承认：“思文情识愚浅，无以折其锋锐”。

（同上）梁武帝迫于无奈，最后只好以范缜“灭圣”、“乖理”的钦定方式结束了这场辩论。范缜在事实上的胜利，也正是唯物主义无神论的胜利。

那么，范缜《神灭论》究竟有哪些基本内容呢？下面分别加以说明。

二、《神灭论》的基本内容

其一，作出了形神关系的正确论断

范缜认为，在形与神二者的关系中，应该是“形神相即”、“形神不二”和“形质神用”的对立统一体。即物质是第一性，精神只能依靠物质的存在而存在。

在《神灭论》中，范缜开宗明义地说：“神即形也，形即神也，是以形存则神存，形谢则神灭也。”又说：“形者神之质，神者形之用，是则形称其质，神言其用，形之与神，不得相异也。”这两段话的意思是，精神离不开形体，形体离不开精神。有形体才有精神。如果形体一旦衰亡，精神也就随之消灭。因此，精神和形体是一统的，是互为依存而不能割裂的。

为了进一步阐明形神之间的主次关系和统一关系，范缜运用刀刃与锋利的关系去加以论证。他说：“神之于质，犹利之于刀（一作‘刃’，下同）；形之于用，犹刀之于利，利之名非刀也，刀之名非利也。然则舍利无刀，舍刀无利，未闻刀没而利存，岂容形亡而神在。”正因为离开了锋利就无所谓刀刃，离开了刀刃就谈不上锋利一样，所以，又哪里会有形体已经死亡而精神却能单独存在的道理呢！

形神关系问题，是哲学上最为重要的理论问题，也是唯物主义与唯心主义的分水岭。早在范缜以前，一些唯物主义者如汉代

的桓谭和王充等人，就曾以烛火或薪火去比喻形神关系。及至晋宋之际，科学家何承天也还是因袭薪火之说："古人譬以薪火。薪敝火微，薪尽火尽，虽有其妙，岂能独存？"但是，这个本来是唯物主义的命题，却由于理论上存在着缺陷，反而容易被唯心主义者所歪曲利用。如东晋时佛学大师慧远就曾说过："火之传于薪，犹神之传于形。火之传异薪，犹神之传异形。"（《弘明集》卷五）这样，如果再用烛火或薪火关系去说明形神关系，就容于出漏洞，难于战胜佛教的神不灭论。因此，范缜一方面扬弃了薪火之喻而代之于刃利之喻，另一方面又吸取了魏晋玄学中的"体用"、"本末"等哲学范畴去解释形神关系。这样，范缜的唯物论，便与王充、何承天等人的唯物论不同，建立起一个具有形神相即和形质神用的形神一元论理论体系。这在我国古代哲学发展史上，无疑是一个重要的里程碑，是古代唯物哲学的重大进步。

在辩论过程中，论敌们还提出了两个似是而非的问题进行诡辩：一是说既然人和木都是质，那么人与木是一样的；一是说活人和死人都有形骸，那么死人与活人都是有知。一句话，佛教信徒们的这些狡辩，目的在于企图以此去证明精神可以离开形体而单独存在。于是，范缜在文中接着申明："今人之质，质有知也，木之质，质无知也。人之质非木质也，木之质非人质也"；"人无无知之质，犹木无有知之形。"意思是说，人与木虽然都是质体，但二者的本质属性不同，知觉是人的属性，无知是木的属性，不能相提并论，从而混淆是非。

对于活人和死人问题。佛教信徒们抓住范缜"人无无知之质"的说法反问道，既然人之质是有知的，那么"死者之骨骼，非生者之形骸邪？"如是，则死人也应有知，灵魂还是不死不灭

的。范缜反驳道："生形之非死形，死形之非生形，躯已革矣，安有生人之形骸，而有死人之骨骼哉？"换句话说，人的生和死的本身是一种质变，故生人有知而死人无知。他还进一步指出，事物的发展变化是有规律性的，如树木先荣而后枯，人先生而后死。荣可以变为枯，枯不能复为荣；生可以变为死，死不能复为生。荣木死后不会结实，人体死后没有灵魂。于是，范缜的《神灭论》，不但进一步论证了物质的第一性和精神的第二性，还开始接触到关于"渐变"和"突变"的哲学命题。他说："生灭之体，要有其次故也。夫欻而生者必欻而灭，渐而生者必渐而灭。欻而生者，飘骤是也；渐而生者，动植是也。有欻有渐，物之理也。"这些有关事物的属性以及事物发展规律的解释和探索，在很大的程度上发展了唯物主义的基本原理。

其二，丰富了唯物主义认识论

范缜认为，人的精神活动是以人的生理器官"心"为基础的，否认思维作用出自于灵魂。人的认识可分为"知"与"虑"两个阶段，揭露佛教信徒混淆感觉器官与思维器官界限的诡辩。

在诘难过程中，论敌们又提出"形即是神者，手等亦是神邪？"和"神既能虑，手等亦能虑也"这个问题。范缜首先从分析人体的器官入手，说"七窍"、"五脏"各有所司，把人的精神作用分为"知"和"虑"两个部分。他说："手等亦应能有痛痒之知，而无是非之虑"；"知即是虑，浅则为知，深则为虑"。换句话说，所谓痛痒之知是属于感性的，而是非之虑则是属于理性的。手既是感性器官，当然只有痛痒等感觉而不可能有分辨是非的能力。然后，范缜明确地指出："是非之虑，心器所主。"这等于说，辨别是非的器官既不是"七窍"，也不是其他内脏器官，而只能是由心这个器官去主宰的。

论敌们又以“虑体无本”——即思维活动不必依赖于一定的生理器官——进行非难，想以此否定“心为虑本”——即心这个器官是思虑作用的基础。范缜毫不妥协地反驳道：“苟无本于我形，而可偏寄于异地，亦可张甲之情，寄王乙之躯，李丙之性，托赵丁之体。然乎哉？不然也。”他的意思是，如果是“虑体无本”，那也就等于说，张甲的感情可以寄放在王乙的躬体内，李丙的性格可以托附在赵丁的身体上，这是绝对不可能的。

从上面的辩论中可以看出，范缜已明确无误地把人的认识分为感性认识和理性认识两个阶段，肯定认识来源于各种感官对客观事物的反映，并由手、眼等感官所得到的感性认识，逐渐发展为“心”这个感官所得到的理性认识。这种“知即是虑，浅则为知，深则为虑”的认识论，是唯物主义的进步的认识论。它与佛家所宣扬的“真如”自性即认识产生于灵魂或宿慧是完全不同的。诚然，由于当时科学发展水平的限制，他还不懂得大脑才是思维的生理器官，仍然承袭了“心之官则思”这一传统说法。但这并不影响他的唯物主义的形神一元论。正由于他坚决地否认灵魂是思维作用的基础，强调人的精神活动必须要以一定的生理器官为基础，而心则是思维的中枢，这就不仅彻底驳倒了宗教神学，而且也批判了一切唯心主义哲学。

其三，揭露了佛教对国家政治的危害和给人民带来的灾难

对于佛教信徒提出鬼神传说以论证其神不灭的观点，范缜也作出了有力的回答。他说：“妖怪茫茫，或存或亡，强死者众，不皆为鬼，彭生、伯有，何独能然。”（注：《左传》桓公十八年及庄公八年载彭生被杀后、化为野猪；《左传》昭公七年载伯有被杀后变为人鬼）他接着指出：“人灭而为鬼，鬼灭而为人，则未之知也。”即是说，人变为鬼或鬼变为人是无法理解的，也

是不可能的。这实际上否定了佛教宣扬的因果轮回和地狱天堂之说，要人们充分认清佛教的虚伪性和欺骗性。然后，范缜从国家民族的根本利益着眼，笔锋转向抨击当时社会的种种弊端，表现了志愿挽救社会沉沦的高尚情操。他痛心疾首地指出："浮屠害政，桑门蠹俗，风惊雾起，驰荡不休，吾哀其弊，思拯其溺。"又说："夫竭财以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚，不怜穷匮者何？"范缜认为，佛教危害国家，和尚腐蚀风俗，这种危险的气氛像狂风迷雾一样到处飘荡着。自己在哀伤之余，总希望挽救社会的沉沦。那么，为什么人们沉迷于佛教，竟不去照顾亲戚，也不去怜惜贫困，而宁愿倾家荡产去求僧拜佛呢？范缜严肃地揭露说：这完全是佛教徒"惑于茫昧之言，惧以阿鼻之苦，诱以虚诞之辞，欣以兜率之乐"的缘故。换句话说，正由于佛教徒用渺茫的谎言迷惑人，用地狱的恐怖吓唬人，用荒唐的言辞引诱人，用天堂的快乐招逗人。于是，人们的思想行为发生了变化：儒服被抛弃了，袈裟则穿上了；礼器被毁掉了，饭钵则摆上了。这是一个多么令人痛心的情景啊！

范缜还愤懑地斥责佛教的祸害，说信仰佛教的结果是："家家弃其亲爱，人人绝其嗣续。致使兵挫于行间，吏空于官府，粟罄于惰游，货殚于土木。所以奸宄弗胜，颂声尚拥，惟此之故，其流莫已，其病无限！"他的意思是说，佛教不但使人断子绝孙，夫离妻散，而且也给国家的经济、政治、军事以及道德风俗等带来了极大的危害。如果让它长此下去，其严重后果就更不堪设想了。

范缜在《神灭论》中最后作总结说，只有认识万物本身的自然规律，"乘夫天理，各安其性"，种田的"小人甘其垄亩"，为政的"君子得其恬素"，那么，"耕而食，食不可穷也；蚕而

衣，衣不可尽也”。如果能坚持这个“禀于自然”的法则，并把它用之于敬上、爱下和“匡国”、“霸君”，一个丰衣足食、天下太平的盛世就会到来。

以上是范缜《神灭论》的基本内容。

三、《神灭论》的重要贡献及其缺点

马克思在指出“宗教是人民的鸦片”、“宗教只是幻想的太阳”以后说：“因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。……于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第2页）马克思的这段话，对于我们加深理解《神灭论》的战斗作用很有启发和帮助。

那么，范缜《神灭论》的历史贡献是什么呢？简略地说，可以归纳为4点：

其一，在形神关系的论证方面，他超出了以前所有唯物哲学家所能达到的水平，甚至在长期的封建社会历史时期中，也没有任何一位唯物哲学家能作出更为精辟的解释。

其二，在总结前代唯物哲学家的成绩和弱点基础上，扬弃了薪火之喻，代之以刀利之喻，并吸取魏晋玄学的“体用”、“本末”等范畴，建立起形神相即、形质神用的理论体系。

其三，在认识论方面，强调人的精神作用只能由人的生理器官所产生，把人的认识分为“浅则为知，深则为虑”两个不同阶段，并开始探索“渐变”和“突变”之间的辩证关系。

其四，不但从哲学理论的高度去驳斥宗教神学的荒诞，而且从社会政治学的角度去揭露佛教给国家人民带来的灾难，具有深

刻的历史意义。

由于时代和阶级的局限，范缜《神灭论》不可避免地存在着显而易见的缺点。首先，范缜不了解人的思维能力的发展和思维的内容是由生产斗争和阶级斗争以及科学实验的实践活动决定的，而只是用“形体”去说明精神的活动。于是，他错误地把人的形体分为“圣人之体”和“凡人之形”，以及与之相应的“圣人之神”和“凡人之神”。这种说法仍未跳出王充的“骨相”之说的窠臼，是属于物质结构的机械论，其结果只能陷入唯心主义的天才论。其次，范缜是站在儒家立场上去反对佛教的，因而对儒家经典中提到的鬼神观念不敢公开表示怀疑。如当论敌利用《易经》中的“故知鬼神之情状”和“载鬼一车”的话进行问难时，范缜的答辩就显得软弱无力。又如对于封建社会中贫贱富贵的阶级对立，范缜也只能归结为是一种偶然的际遇，其实际仍然属于唯心主义宿命论。再次，范缜虽然反对僧侣地主的剥削和奢侈，却没有能够揭露世俗地主阶级的剥削本性，并且宣扬“下有余以奉其上”和“小人甘于垄亩”，为儒家学说所代表的阶级利益进行辩护，从而使《神灭论》的战斗性受到了损害。

范缜是我国杰出的具有高贵品质的哲学家，他的《神灭论》是我国哲学思想史上一篇划时代的作品。《神灭论》克服了自先秦至两汉以来唯物主义哲学家存在着二元论倾向的不彻底性，把唯物论推向了新的高峰。论文中所表现出来的鲜明的立场，简洁的文字，严密的逻辑性以及坚强的战斗性，即使在世界古代哲学思想史上也是不多见的。

第六章 文 学

文学是社会生活的反映，是一种特殊的意识形态。通过阅读某一历史时期的优秀的文学作品，我们可以听到那个时代的脉博跳动，意识到那个时代的特异之处，感受到作品提示出来的巨大的思想力量和艺术的美。

魏晋南北朝文学，是在先秦、两汉文学的基础上发展起来的。《诗经》、楚辞、汉赋以及其他文学作品，都是魏晋南北朝文学得以发展的丰富养料。但是，由于历史条件和社会环境的不同，魏晋南北朝文学又有着自己的特色。如果说两汉时期文学主要表现为托物以言志和把人的伦理道德观念客观自然化，以“赋比兴”和“德化自然”为核心，那么，魏晋南北朝文学则主要表现为田园诗、山水诗、山水散文的相继兴起，是以“传神”和“畅神”为核心，是文学的自觉的时代。这种“传神”、“畅神”文学的确立，奠定了我国美学艺术的基本原则和风范，对于民族风格的形成有着重要影响。

第一节 诗

一、建安诗人与建安风骨

建安是东汉最后一个皇帝献帝的年号（196—219年），凡二十三年。这个时期是一个动乱极大的时代，东汉帝国已经名存实亡，各地军阀豪强进行着无休止的连年战争。当时一些士人也被卷入时代的漩涡，他们结合自己的生活遭遇和痛苦体验，在继承汉代乐府民歌的现实主义精神的基础上，以无限感慨的心情描摹出一幅幅血泪斑斑的现实画图。历史上称为“三曹”（曹操和曹丕、曹植父子），“建安七字”（孔融、王粲、陈琳、阮瑀、刘桢、应玚、徐干）和蔡琰等人，便是建安诗人的主要代表。

（一）曹操和他的诗

曹操（155—220） 沛国谯（今安徽亳县）人，字孟德，小名阿瞒。《三国志·魏志》卷一有纪。三国时期的政治家、军事家和诗人。他原姓夏侯，过继于曹氏为养子。祖父曹腾、父亲曹嵩都是宦官。因此，其父虽然官至太尉，位比三公，但论曹操的出身，仍被视为卑微。他在20岁时被举为孝廉，征拜议郎，后转任洛阳北部尉。由于镇压黄巾起义有功，迁为济南相。当军阀董卓进据洛阳，擅威作福，欲挟持献帝西徙长安时，曹操拒不出任，愤愤地离开洛阳，回到家乡招兵买马，公开与董卓决裂。后与袁绍、孔伷、公孙瓒等人会师酸枣，共议讨伐董卓。此后不久，他收编“青州军”（黄巾军余部计30万），声势日趋壮大。在迎汉献帝都许后，他历任丞相兼大将军，封为魏王，政治上挟天子以令诸侯，经济上屯田积谷，又曾4次下《求贤令》，提出

“唯才是举”的用人主张。曹操不仅“以一统天下为己任”，有政治眼光和军事才华，在文学创作上也是一位高手。于是，在他的周围，形成了一个包括“三曹父子”和“建安七子”为中心的文人集团。

曹操是建安文学的主将和开创者。在存留的约20首诗中，虽然都是乐府旧调，但却能做到“缘事而发”（《汉书·艺文志》），赋予新意，而且“被之管弦，皆成乐章”（《三国志·魏志·武帝纪》注引《魏书》）。诗歌的内容有的反映当时社会的动乱，有的抒写个人宏大的抱负，情感深沉，情调苍凉悲壮。其中有不少是很有价值的诗歌。如《薤露行》一诗：

惟汉二十世，所任诚不良。
沐猴而冠带，知小而谋强。
犹豫不敢断，因狩执君王。
白虹为贯日，己亦先受殃。
贼臣持国柄，杀主灭宇京。
荡覆帝基业，宗庙以燔丧。
播越西迁移，号泣而且行。
瞻彼洛城郭，微子为哀伤。

《薤露》本为古乐府《相和曲》名。此诗写何进谋诛宦官和董卓之乱，指出皇帝用人不当，慨叹当时政治紊乱和禾黍之悲。诗中借殷纣王的哥哥微子作《麦秀》之歌时的悲痛，以寄托自己的哀伤。这是一首反映社会现实堪称诗史的作品。他的《蒿里行》所记述的客观现实更为真切。诗中写道：

关东有义士，兴兵讨群凶。
初期会盟津，乃心在咸阳。
军合力不齐，踌躇而雁行。

势利使人争，嗣还自相戕。
淮南弟称号，刻玺于北方。
铠甲生虮虱，万姓以死亡。
白骨露于野，千里无鸡鸣。
生民百遗一，念之断人肠。

《蒿里行》本是古时送葬挽歌，曹操借古题作诗斥责关东各个军阀讨伐董卓时的争权夺利，以及人民在战乱中遭受的苦难。对于战争的惨况，作者寄于极大的悲伤，有较深的人民性。其它如《苦寒行》，写士卒征高干时山路行军的辛苦，“行行日已远，人马同时饥。担囊行取薪，斧冰持作糜”；《却东西门行》写征夫对家乡的思念，“戎马不解鞍，铠甲不离傍。冉冉老将至，何时返故乡。”曹操本人半生不离军旅，对戎马生活深有体验，因而能够写出深切感人、情调悲凉的作品。

曹操的另一部分乐府诗，则主要抒发自己的雄心和壮志。如脍炙人口的《短歌行》就是一篇代表作：

对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多。慨当以慷，忧思难忘。何以解忧？唯有杜康。青青子衿，悠悠我心。但为君故，沉吟至今。呦呦鹿鸣，食野之苹。我有嘉宾，鼓瑟吹笙。明明如月，何时可辍？忧从中来，不可断绝。越陌度阡，枉用相存。契阔谈讌，心念旧恩。月明星稀，乌鹊南飞。绕树三匝，何枝可依？山不厌高，水不厌深。周公吐哺，天下归心。

这首诗开头虽然流露出浓厚的人生无常的感伤情绪，但从全诗来看，却在深沉的忧郁之中激荡着一股慷慨激昂的感情。他如饥如渴地希望招纳贤才，以帮助他完成统一国家功业的宏伟抱负。全诗跌宕回旋，感慨多端，虽然袭用了《诗经》中的成句，

但并不使人有斧凿之感，艺术成就是很高的。再如《龟虽寿》和《观沧海》两首诗：前者说："老骥伏枥，志在千里，烈士暮年，壮心不已"，表现出一种不甘衰老的积极奋发精神，成为老当益壮的志士们喜读的名篇；后者说："东临碣石，以观沧海。……秋风萧瑟，洪波踊起。日月之行，若出其中。星汉粲烂，若出其里"。写登山观海看到的景象，气势雄伟。诗中通过对沧海辽阔壮丽景色的描绘，表达出诗人宽阔豪迈的襟怀，是他的写景诗中的名作。

曹操诗的最大特色是：艺术风格苍劲，气韵沉雄，语言质朴，情胜于辞，质胜于文。钟惺、谭元春在《古诗归》中，对曹操的诗曾作出很好的批评："此老诗歌中有霸气，而不必其王；有菩萨气，而不必其佛。"他的四言诗继承了《国风》和《小雅》的抒情的传统，对后来的诗人如嵇康、陶渊明等都发生过影响。他的乐府诗主要抒写时事，对唐人白居易等的新乐府运动也起过作用。刘勰《文心雕龙》和钟嵘《诗品》将他的诗列为下品，显然是值得商榷的。

（二）曹丕和他的诗

曹丕（187—226年），字子桓，曹操次子。《三国志·魏志》卷二有纪。他少时喜习武艺，饱读经史，酷爱乐府民歌。曾随父出征乌桓，任五官中郎将。因哥哥曹昂早死，他被立为太子，并继承曹操的魏王爵位。公元220年，他废去汉献帝，自立为帝，建立曹魏政权。226年病死，年仅40岁，谥为魏文帝。他主要生活在赤壁之战（208年）以后北方相对安定的环境里，既无军旅戎马之劳，又过着贵公子、王太子和帝王的养尊处优生活，政治、军事上均无突出的成就。而在诗歌、词赋和文学理论上，则取得了较大的成果。

据钟嵘《诗品》载，曹丕原有诗100多首，现存完整的约40首。他的诗作与其父不同，风格柔媚，题材狭窄，很少触及当时的社会现实，而是主要写男女情爱、游子思妇，以及对浮生若梦的感伤情绪。如《善哉行》、《丹霞蔽日行》等篇就是这类作品。这与他的宫廷生活是分不开的。但也有一些模仿乐府民歌的诗作，却获得了较大的成就。如《燕歌行》：

秋风萧瑟天气凉，草木摇落露为霜。
群燕辞归鹄南翔，念君客游思断肠。
慊慊思归恋故乡，君何淹留寄他方？
贱妾茕茕守空房，忧来思君不敢忘，
不觉泪下沾衣裳。援琴鸣弦发清商，
短歌微吟不能长。明月皎皎照我床，
星汉西流夜未央。牵牛织女遥相望，
尔独何辜限河梁。

这是一首语言秀丽、感情委婉的乐府诗，诗中把秋夜景色和思妇那种缠绵哀伤的情绪，十分和谐而又巧妙地结合起来。读着它，只觉得节奏美妙，情致深沉，艺术成就很高。还值得注意的是，这首诗虽然属于逐句押韵的柏梁体，音律不免单调，但它却是现存文人作品中最早的完整的七言诗，在文学发展史上占有重要的地位。他的五言诗，也颇有一些出色的作品。这里摘录两首以见一斑，如《杂诗》第1首：

漫漫秋夜长，烈烈北风凉。
展转不能寐，披衣起彷徨。
彷徨忽已久，白露沾我裳。
俯视清水波，仰看明月光。
天汉回西流，三五正纵横。

草虫鸣何悲，孤雁独南翔。
郁郁多悲思，绵绵思故乡。
愿飞安得翼，欲济河无梁。
向风长叹息，断绝我中肠。

又如《见挽船士兄弟辞别诗》：

郁郁河边树，青青野田草。
舍我故乡容，将适万里道。
妻子牵衣袂，抆泪沾怀抱。
还附幼童子，顾托兄与嫂。
辞诀未及终，严驾一何早。
负笮引文舟，饱渴常不饱。
谁令尔贫贱，咨嗟何所道。

前一首写得委婉悱恻，反映出滞留他乡的游子惴惴不安的心情；后一首写得凄怆缠绵，道尽了挽船士兄弟辞别时的眷恋之情。总的说来，曹丕的诗作以委婉柔情见长，以惯写思恋为特色。钟嵘《诗品》将他的诗评为中品。沈德潜《古诗源》卷五亦曾评说："子桓诗有文士气，一变乃父悲壮习矣。要其便娟婉约，能移人情。"关于他在文学理论等方面的贡献，后文另作介绍。

（三）曹植和他的诗

曹植（192—232），字子建，曹操第四子。曾封为陈王，谥曰思，故世称陈思王。《三国志·魏志》卷十九有传。他少有文才，10岁多便能诵读《诗经》、《论语》及辞赋数十万言。下笔成章，应声而对，深得曹操宠爱。曹操认为他是诸子中"最可定大事"者，曾多次想立他为太子。但由于他"任性而行，不自雕励，饮酒不节"，再加上曹丕矫情自饰，买通宫人左右，结果曹

操立曹丕为太子。曹丕称帝后，曹植一再被贬爵徙封，郁郁寡欢。曹叡继位后，他的境遇也未见好转，虽曾上疏求自试，又受到猜忌而未被擢用。于是，他终日“汲汲无欢”，“常自愤怨”，在愤懑与苦闷中死去，年仅41岁。

曹植是建安文学中最负盛名的作家，文学才能最高。刘宋诗人谢灵运曾认为：假若天下的才共有一石，那么，曹植一人就占去八斗。后世“才高八斗”的典故即由此出。萧梁钟嵘《诗品》里也称他为“建安之杰”。他的诗作现存80多首，辞赋散文计40多篇。这里先介绍他在诗歌方面的成就。

曹植的诗歌创作，大致以曹丕即帝位为准而分为前后两个阶段。在曹丕建魏以前，由于安逸的宫廷生活，也曾经写出如《公讌》、《斗鸡》和《侍太子坐》等一些败笔之作，但整个基调仍然是积极向上的。如《白马篇》中写一位爱国壮士，“长驱蹈匈奴，左顾凌鲜卑”。为了报效国家，壮士是“父母且不顾，何言子与妻”。甚至情愿“捐躯赴国难，视死忽如归”！又如《送应氏》第一首，是写曹植随父亲曹操西征马超（211年）路过洛阳所看到的荒凉景象。诗中写道：

步登北邙阪，遥望洛阳山。
洛阳何寂寞，宫室尽烧焚。
垣墙皆顿擗，荆棘上参天。
不见旧耆老，但睹新少年。
侧足无行径，荒畴不复田。
游子久不归，不识陌与阡。
中野何萧条，千里无人烟。
念我平常居，气结不能言。

这首送应玚、应琚兄弟的诗，反映作者对董卓之乱后留下时

代痕迹的无限感慨。

在曹丕称帝以后，他备受迫害，壮志难酬。据《世说新语·文学篇》载，文帝曹丕为了加害弟弟曹植，强令他要在七步之内作成一首诗。曹植忍无可忍，应声吟道："煮豆持作羹，漉菽以为汁。萁在釜下然，豆在釜中泣。本自同根生，相煎何太急！"因此，他的后期诗作，更多的是表现为抑郁不乐和悲愤激昂之情。如《杂诗》（"高台多悲风"）第4首，便是一篇以佳人不为时俗所重为题的自伤不遇之作：

南国有佳人，容华若桃李。
朝游江北岸，夕宿潇湘沚。
时俗薄朱颜，谁为发皓齿？
俯仰岁将暮，荣曜难久恃。

显然，曹植要通过佳人的遭遇，比喻有才能的人无法施展抱负而感到韶华将逝的苦闷，以寄托自己怀才不遇的哀思。又如《杂诗》第5首：

仆夫早严驾，吾行将远游。
远游欲何之？吴国为我仇。
将骋万里途，东路安足由？
江介多悲风，淮泗驰急流。
愿欲一轻济，惜哉无方舟。
闲居非吾志，甘心赴国忧。

诗中直接抒发作者甘心为国赴难但却报效无门的苦闷。类似这样的诗作为数还不少，其中《赠白马王彪》便是曹植后期的代表诗作之一。该诗"原序"中写道：黄初四年（223）五月，他与白马王曹彪（异母弟）、任城王曹彰（同母兄）去朝觐文帝曹丕。到京师后不久，曹彰死。同年七月，曹植与曹彪要返回封

地，但却被迫不能同归。曹植眼看分手在即，悲恨交加，是以“愤而成篇”，写下这首长达80句、400字的五言长诗。

《赠白马王彪》一诗共分七章，用辘轳体写成。诗中写曹植在返回封地时，翻山越岭，涉水登舟，终于在成皋附近赶上了前行的曹彪，希望能够同行东归。但是，却遭到跟随他的监国使者灌均的阻拦。于是，他在诗中痛斥那些离间骨肉的小人，“鸱枭鸣衡扼，豺狼当路衢。苍蝇间白黑，谗巧令亲疏。”对于任城王曹彰的死，他寄以深沉的思念：“奈何念同生，一往形不归。孤魂翔故城，灵柩寄京师。”为此，他又哀叹自己心情的忧郁：“人生处一世，去若朝露晞”，“自顾非金石，咄嗟令心悲”。诗的最后写将与曹彪离别的无穷思念：“仓卒骨肉情，能不怀苦辛？”“离别永无会，执手将何时？”

这首感情深沉的长诗，表面看来只是抒发诗人的主观心情，但它在客观上却真实地暴露了当时统治阶级内部倾轧虐杀的残酷性，具有深刻的思想意义。在艺术表现手法方面，也充分显示出作者高超的写作技巧。曹植饱含着十分悲愤的心情，从容不迫地一层层去表达自己的复杂感情。全诗叙事简洁，写景自然，情调深沉，思想丰厚，做到了内容形式完美的统一，对后代的叙事诗影响很大。

曹植的后半生遭到许多不幸，思想上产生颓丧情绪是难于避免的，在作品中便表现为一些类似玄言的诗篇。但是，从更确切的意义上说，他并没有因此沉沦，而是对生活寄以热情。如在《美女篇》里，曹植借采桑的美女以表达自己不愿随波逐流的高尚情操：“佳人慕高义，求贤良独难”；在《喜雨》里，表现了他对农事的关怀；在《泰山梁甫行》里，同情边远地区贫民的困苦生活。又如为人们传诵的《野田黄雀行》，表现出作者对受难

者的同情和拔刀相助的义气。诗中写道：

高树多悲风，海水扬其波。
利剑不在掌，结友何须多！
不见篱间雀，见鹞自投罗。
罗家得雀喜，少年见雀悲。
拔剑捎罗网，黄雀得飞飞。
飞飞摩苍天，来下谢少年。

以上所引各诗表明，曹植并不沉缅于个人的哀愁之中，而是通过自己的遭遇进一步看到弱者和贫者的不幸，并寄于极大的同情。这是一种十分可贵的精神，也是他的诗歌深为人们喜爱的主要因素。曹植的诗“骨气高奇，词采华茂”，在学习乐府民歌的基础上形成了自己独特的风格。他的诗富于音乐性，注意声调的对偶和谐，爱用比喻而又贴切，在用词炼字上都颇见功力。钟嵘《诗品》将他的诗列为上品，认为他的诗“粲溢今古，卓尔不群”。钟惺、谭元春《古诗归》卷七也说：“子建柔情丽质不减文帝，而肝肠气骨时有块垒处，似为过之。”关于曹植的散文和赋，后文另作介绍。

（四）“建安七子”的诗

孔融（153—208）在“建安七子”中行辈最高。他字文举，鲁国（今山东曲阜县）人，《后汉书》有传。他是孔子的后裔。幼有异才，官至北海相、少府、大中大夫，后被曹操以“败伦乱理”的罪名杀害。他的诗作不多，传世的《杂诗》第2首颇有特色：

远送新行客，岁暮乃来归。
入门望爱子，妻妾向人悲。
闻子不可见，日已潜光辉。

“孤坟在西北，常念君来迟”。

褰裳上墟丘，但见蒿与薇。

白骨归黄泉，肌体乘尘飞。

生时不识父，死后知我谁？

孤魂游穷暮，飘飘安可依？

人生图嗣息，尔死我念追。

俯仰内伤心，不觉泪沾衣。

人生自有命，但恨生日希。

这首诗写幼子夭折后的悲伤，感情真挚自然，是悼亡诗中的佳作。

阮瑀（？——212），子元瑜，陈留尉氏（今河南开封市）人。《三国志·魏志》卷二十一有传。他曾为曹操司空军谋祭酒。存诗不多，但颇有特色，如《驾出北郭门行》：

驾出北郭门，马矢不肯驰。

下车步踟蹰，仰折枯杨枝。

顾闻丘林中，嗷嗷有悲啼。

借问啼者出，“何为乃如斯？”

“亲母舍我殁，后母憎孤儿。

饥寒无衣食，举动鞭捶施。

骨消肌肉尽，体若枯树皮。

藏我空室中，父还不能知。

上冢察故处，存亡永别离。

亲母何可见，泪下声正嘶。

弃我于此间，穷厄岂有赀！”

传告后代人，以此为明规。

这是一首富于乐府民歌风味的五言诗，它揭露后母对孤儿的

冷酷无情，对不合理的社会现象表示极大的不平，具有现实意义。

王粲（177——217），字仲宣，山阳高平（今山东邹县）人。《三国志·魏志》卷二十一有传。他少有才名，后避难荆州依刘表，复归曹操为丞相掾，赐爵关内侯。他在“建安七子”中成就最高，《文心雕龙·才略篇》称他为“七子之冠冕”。诗风清丽，多为伤时嗟乱之作。如存世的《七哀诗》3首中的第1首：

西京乱无象，豺虎方遘患。
复弃中国去，委身适荆蛮。
亲戚对我悲，朋友相追攀。
出门无所见，白骨蔽平原。
路有饥妇人，抱子弃草间。
顾闻号泣声，挥涕独不还，
“未知身死处，何能两相完？”
驱马弃之去，不忍听此言。
南登霸陵岸，回首望长安。
悟彼下泉人，喟然伤心肝。

这是一首反映汉末动乱社会的真实写照，是诗人由长安向荆州流亡过程中的闻见录。诗中既有从面上概括出“白骨蔽平原”惨象的描述，又有从点上观察饥妇人“抱子弃草间”、“挥泪独不还”的控诉，还有“南登霸陵岸，回首望长安”的眷恋故国的深情。其他两首，一为在荆州思念故乡之作，一为边地人民遭受战祸的描写，也都写来情景相融，凄楚感人。所以，钟嵘在《诗品》中把他的《七哀诗》列为“五言之警策者”之一，认为王粲“发愀怆之词，文秀而质赢”，“方陈思不足，比魏文有余”，定为上品。

陈琳（？——217），字孔璋，广陵（今江苏江都县）人。《三国志·魏志》卷二十一有传。他初投袁绍，曾写过《为袁绍檄豫州》檄文，文中历数曹操的罪恶。后归曹操，被引为司空军谋祭酒，擅长章表书记。诗作仅存4首，以《饮马长城窟行》一首最有名。该诗通过修筑长城的士卒和妻子的对话，揭露繁重徭役给人民带来的深重灾难：

饮马长城窟，水寒伤马骨。……长城何连连，连连三千里。边城多健少，内舍多寡妇。作书与内舍："便嫁莫留住！善待新姑嫜，时时念我故夫子。"报书往边地："君今出语一何鄙？""身在祸难中，何为稽留他家子？生男慎莫举，生女哺用脯。君独不见长城下，死人骸骨相撑柱？""结发行事君，慊慊心意关，明知边地苦，贱妾何能久自全？"

诗中以役卒劝妻子改嫁产生的一系列矛盾，通过民歌惯用的对话形式去表现它，言简意赅，是一首很好的乐府诗。

刘桢（？——217），字公干，东平（今山东平阴县）人。《三国志·魏志》卷二十一有传。他曾为曹操丞相掾属，存留下来的诗作不多，但皆风格遒劲，仗气爱奇，故钟嵘《诗品》中认为："陈思已下，唯桢独步。"如《赠从弟》3首中的第2首：

亭亭山上松，瑟瑟谷中风。
风声一何盛，松枝一何劲！
冰霜正惨凄，终岁常端正。
岂不罹凝寒，松柏有本性。

诗中勉励从弟，要像松柏一样，在恶劣环境中保持守志不阿的高尚情操。

徐干（170——217），字伟长，北海（今山东寿光县）人。

《三国志·魏志》卷二十一有传。历军谋祭酒掾、五官中郎将文学，有学术著作《中论》。诗作现存4首，如长诗《室思》，写妻子对远方丈夫的怀念："思君如流水，何有穷已时"；"展转不能寐，长夜何绵绵。蹑履起出户，仰观三星连"。这些诗句所表现出来的思绪缠绵和不能自已之情，常为后人所化用。

应玚（？——217），字德琏，汝南（今属河南）人。《三国志·魏志》卷二十一有传。曹操征召为丞相掾属，后为五官中郎将文学。其诗文已不传。明张溥辑有《应德琏集》，可供参考。

以上是"建安七子"的基本情况。"七子"之称始出自曹丕《典论·论文》。他们是以三曹父子为代表的文学集团中的骨干，其中除孔融被杀、阮瑀早死外，其余5人皆死于瘟疫。他们多非豪门大族出身，又皆为曹操属官，关系颇为融洽。太子曹丕也不以身份自骄，如当王粲死时，曹丕率领众文士去送葬。他说："仲宣（王粲字）爱听驴叫，我们叫一声送他吧！"于是，在王粲墓前，响起了一片驴叫声。总的说来，"建安七子"的诗作多为反映社会的动乱和个人的感受，具有现实主义精神。

（五）蔡琰和她的诗

蔡琰，字文姬，陈留圉（今河南杞县南）人（见《后汉书》卷八十四《董祀妻传》）。汉代文学家蔡邕之女，"博学有才辩，又妙于音律"。她的一生坎坷不平：幼年时因父亲获罪而亡命他乡，成年后因丈夫卫仲道身亡而归母家寡居。不久，为乱兵掠至南匈奴，嫁左贤王，生二子，滞留匈奴12年。后来，曹操用金璧将她赎回，又再嫁给屯田都尉董祀。生活上的不幸，艺术上的修养，使她写成了一首传诵千古的诗篇——《悲愤诗》。

《悲愤诗》是一首五言自叙体长诗，全诗长达108行，540字。诗中字字句句都凝聚着诗人的辛酸血泪。如写董卓军利用胡

羌兵掠杀人民的残暴："猎野围城邑，所向悉破亡。斩歼无孑遗，尸骸相撑拒。马边县（悬）男头，马后载妇女"。当她被匈奴兵掳走后，处境也很悲惨："岂复惜性命，不堪其詈骂。或便加棰杖，毒痛参并下。旦则号泣行，夜则悲吟坐。欲死不能得，欲生无一可。"她在异域他乡，也是"感时念父母，哀叹无穷已。"后来，当她被曹操赎归回国时，母子离别之情更是如泣如诉："儿前抱我颈，问母'欲何之？人言母当去，岂复有还时！阿母常仁恻，今何更不慈？我尚未成人，奈何不顾思！'见此崩五内，恍惚生狂痴。……马为立踟蹰，车为不转辙。"可是，当她抛却儿子回到故乡，情景竟是满目凄凉："既至家人尽，又复无中外。城郭为山林，庭宇生荆艾。……出门无人声，豺狼号且吠。"她虽然"托命于新人"，勉励自己要振作起来，但"鄙贱"和又遭遗弃的悲恐心情却无法排除。于是，自己陷入了难于自拔的痛苦深渊，只有慨叹"人生几何时，怀忧终年岁"了。

蔡琰的《悲愤诗》虽说是个人遭遇的倾诉，但实际上却是当时妇女悲惨命运的缩影。全诗以个人的坎坷命运为线索，概括出当时残酷的社会现实：封建军阀的连年争战，匈奴胡骑的野蛮掠夺，战后故乡的残破萧条。在写作技巧上，诗人善于选择一些典型的细节去描写事物，并紧紧围绕着个人遭遇这条主线去敷衍。因此，全诗虽然长达100多行，但由于详略得当，结构严整，绘声绘色，使读者仿佛亲临其境，目睹其人，达到了很高的艺术水平，成为建安文坛上一篇现实主义佳作。郭沫若认为这首诗是"用整个灵魂吐诉出来的绝叫"，"真是好诗，百读不厌"。

另外，据传蔡琰还写过《胡笳十八拍》等抒情诗。这首诗也是描述个人遭遇，但在风格上却与《悲愤诗》迥然不同，因而不少人认为是后人伪托，或者已不完全是蔡琰的原作。该诗以浪漫

主义的手法，情调激昂，对不幸的命运进行有力的控诉。如诗中第八拍：

为天有眼兮何不见我独漂流？
为神有灵兮何事处我天南海北头？
我不负天兮天何配我殊匹？
我不负神兮神何殛我越荒州？

蔡琰的诗感情真挚，描写细腻，音乐感强，哀怨时如泣如诉，愤懑时汹涌澎湃。她的《悲愤诗》对后人的诗作如杜甫《北征》等诗，都曾产生了深刻的影响。因此，蔡琰是我国诗歌发展史上第一位杰出的女诗人。

（六）建安风骨

上面所列举的“三曹”、“七子”和蔡琰的代表作，在我国诗歌发展史上有着重要地位。这是因为，这些诗人虽然也写过不少风花雪月和酣宴酬答的诗篇，但如曹操《短歌行》、曹植《送应氏》、王粲《七哀诗》、陈琳《饮马长城窟行》、阮瑀《驾车北郭门行》和蔡琰《悲愤诗》等，却是这个时代诗歌发展的主流，形成了这一时代诗歌创作的特色，即为后人所啧啧称赞的“建安风骨”。

“风骨”一词，最早见于南朝梁刘勰《文心雕龙·风骨篇》。它的基本涵义是：

结言端直，则文骨成焉；意气骏爽，则文风清焉。
故练于骨者，析辞必精；深乎风者，达情必显。
若能确乎正式，使文明以健，则风清骨峻，篇体光华。

据上所引，可知“风”是指作品中思想感情表现的外部风貌，即作品的艺术风格，其基本特征是清、显、明；“骨”是指

借以表现作品思想内容的语言文辞，其基本特征是直、精、健。建安诗人的诗作之所以具有风清骨峻的特色，一是由于他们摆脱了汉代儒家章句之学的束缚，思想比较解放，“慷慨以任气，磊落以使才”，不拘泥于儒家道德的说教；二是因为他们继承了《诗经·国风》、汉代乐府民歌的优良传统，不求纤密之巧，崇尚质朴刚健，直抒胸臆之词；三是他们有相当一部分诗作表现了现实生活的苦难，对人民的悲惨遭遇寄于同情，以及对正常的封建秩序的向往和追求，具有时代的精神。正因为如此，建安文学（主要是诗）取得了前所未有的成就，成为文学发展中极为重要的阶段。建安文学所表现出来的明朗刚健、风清骨峻的艺术风格，深受后世的赞赏和好评。如南朝梁沈约在《宋书·谢灵运传论》中指出：“三曹”、“七子”“咸蓄盛藻，甫乃以情纬文，以文被质”，能够根据思想感情去组织文辞，用文采去润饰质朴的语言。梁钟嵘《诗品》序中也说，建安之诗“干之以风力，润之以丹采”，达到了文情并茂、骨力遒劲的很高水平。《苕溪渔隐丛话》引《诗眼》亦云：“建安诗辩而不华，质而不俚，风调高雅，格力遒壮，其言直致而少对偶，指事情而绮丽，得风雅骚人之首，最为近古者也。”

建安文学所表现出来的“建安风骨”，对于促进唐代诗歌的改革，产生过良好作用。诗人陈子昂在反对齐梁余风时，就曾打起弘扬建安文学这面旗帜。它如李白《宣州谢朓楼饯别校书叔云》、高适《宋中别周梁李三子》和皮日休《郢州孟亭记》等诗文中，也都盛赞“建安风骨”，并且在艺术风格上受到“建安风骨”的影响。

范文澜在《文心雕龙注》中引黄侃《讲疏》说：建安诗歌“称物则不尚雕镂，叙胸情则唯求诚悬”，既是“文采缤纷”，

“缘以雅词”，却又保持了“闾里歌谣”即乐府民歌质朴的特色。因此，人们把“建安风骨”作为文学批评的一项重要标尺，就是充分肯定建安诗歌的艺术风格和影响的反映。

二、正始诗人和太康诗人

“正始”是魏废帝曹芳的年号（240——249），“太康”是晋武帝司马炎的年号（280——289）。前者是司马氏集团势力迅速膨胀并向曹氏集团夺权时期，后者是晋武帝平灭东吴一统全国并出现“太康之治”时期。正始诗人中以嵇康、阮籍等人较有成就，太康诗人中以陆机、左思等人为代表。现分述如下：

（一）嵇康、阮籍的诗

嵇康和阮籍同是“竹林七贤”代表人物。关于他们的生平前已述及。他们在文学上的造诣也颇深，散文和诗歌都有相当成就。在诗歌方面，嵇康的《幽愤诗》、阮籍的《咏怀诗》最富于代表性。

《幽愤诗》是嵇康因吕安事被捕入狱后所作。先是，嵇康原为曹魏宗室的女婿，官至中散大夫，他对司马氏集团采取不合作态度，又与钟会有隙。于是，钟会利用其友人吕安供词，乘机逮捕嵇康。嵇康忧愤难消，便以四言诗形式写了这首诗。该诗长达86句，344字。诗中在简单叙述自己的家世和为人后，笔锋一转写道：“民之多僻，政不由己。惟此褊心，显明臧否。”意思是说人民百姓的行为之所以多邪僻，是由于政令不当所致，又因为自己心胸狭隘，便要对事物的善恶加以议论。他身陷囹圄以后，所抱的态度是：“对答鄙讯，絷此幽阻。实耻讼免，时不我与。虽曰义直，神辱志沮。”意思是说自己身在监狱，与亲友阻隔不通，对于狱吏的审问，自己懒得回答。又因为不遇明时，以致招

来谤铄，但自己又不屑于通过对质去得到免罪。这样，虽说是自明无辜和义平理直，但神志却因遭到侮辱而沮丧了。诗中最后说，自己要以此次灾祸为惩戒，做一个“采薇山阿，散发岩岫，永啸长吟，颐性养寿”的人。

《幽愤诗》写来情真意切，直抒胸臆，表达了他托好老庄不附流俗的志趣和耿直的性格。其他如《答二郎》、《赠秀才入军》和《酒会诗》等诗，亦颇有特色。钟嵘《诗品》评他的诗“峻切”，刘勰《文心雕龙》评他的诗“清峻”，也可以说是文如其人了。

阮籍的政治态度和嵇康一样，也是不满意虚伪的礼教。但他与嵇康不同，而是用“发言玄远，口不臧否人物”等办法去表面敷衍、实则消极反抗司马氏集团。表现在诗歌创作上，便多用隐晦曲折的形式，去抒发自己的愤懑与痛苦。特别是在挚友嵇康被杀后，他的心情更为沉重。传世的《咏怀诗》82首，虽不是一时之作，各诗的主题也不同，但其总的内容是写自己对现状不满和无法解脱的矛盾心情。在《咏怀诗》中，有借战国时魏王荒淫史事去讽喻时政的，如：

> 驾言发魏都，南向望吹台。箫管有遗音，梁王安在哉？战士食糟糠，贤者处蒿莱。歌舞曲未终，秦兵已复来。夹林非我有，朱宫生尘埃。军败华阳下，身竟为土灰。

有同情正直之士横遭迫害的，如：

> 杨朱泣歧路，墨子悲染丝。揖让长离别，飘飖难与期。岂徒燕婉情，存亡诚有之。萧索人所悲，祸衅不可辞。赵女媚中山，谦柔愈见欺。嗟嗟途上士，何用自保

持。

有对伪善礼法之士进行嘲讽的，如：

洪生资制度，被服正有常。尊卑设次序，事物齐纪纲。容饰整颜色，磬折执圭璋。堂上置玄酒，室中盛稻粱。外厉贞素谈，户内灭芬芳。放口从衷出，复说道义方。委曲周旋仪，姿态愁我肠。

有写自己在黑暗现实中苦闷情绪的，如：

夜中不能寐，起坐弹鸣琴。薄帷鉴明月，清风吹我衿。孤鸿号外野，翔鸟鸣北林。徘徊将何见？忧思独伤心。

有叹自己的孤独和思念亲友的，如：

独坐空堂上，谁可与欢者？出门临永路，不见行车马。登高望九州，悠悠分旷野。孤鸟西北飞，离兽东南下。日暮思亲友，晤言用自写。

仅如上述，可以看出阮籍的诗风质朴自然而多感慨。钟嵘《诗品》中称赞其诗“言在耳目之内，情寄八荒之表”。后代诗人如陶渊明的《饮酒》、庾信的《拟咏怀》、陈子昂的《感遇》以及李白的《古风》等咏怀之作，都继承了阮籍《咏怀诗》的诗歌风格。

（二）陆机与左思、潘岳的诗

在太康诗人中，素有“三张”（张载、张协、张亢）、二陆（陆机、陆云）、两潘（潘岳、潘尼）、一左（左思）”之说。其中以陆机和左思的成就最高，潘岳的诗也很有特色。

陆机（261——303），字士衡，吴郡华亭（今上海市松江县）人。《晋书》卷五十四有传。他的祖父陆逊是东吴丞相，父亲陆抗是大司马。吴亡后，他与弟弟陆云同至洛阳，先任祭酒。

“八王之乱”期间，他官至成都王司马颖后将军、河北大都督。不久，他奉命出击长沙王司马乂，因战败被司马颖所杀。有《陆士衡集》。

陆机的诗歌内容比较贫乏，讲究词藻和对偶，刻意模仿而少新意。如《长歌行》、《猛虎行》和12首《拟古诗》等，都流于形式而敷衍成篇。但其中也有一些较好的诗，如《赴洛道中作》第1首：

总辔登长路，呜咽辞密亲。……行行遂已远，野途旷无人。山泽纷纡余，林薄杳阡眠。虎啸深谷底，鸡鸣高树巅。哀风中夜流，孤兽更我前。悲情触物感，沈思郁缠绵。伫立望故乡，顾影凄自怜。

又如《门有车马客行》，写自己久客他乡对故土的深情：

门有车马客，驾言发故乡。……投袂赴门涂，揽衣不及裳。抚膺携客泣，掩泪叙温凉。借问邦族间，恻怆论存亡。亲友多零落，旧齿皆雕丧。市朝互迁易，城阙或丘荒。坟垄日月多，松柏郁芒芒。天道信崇替，人生安得长。慷慨惟平生，俯仰独悲伤。

这些诗都能比较形象地写出自身的亲身感受。钟嵘《诗品》将他的诗作列为上品，但同时也指出其诗“气少于公干，文劣于仲宣”。而孙绰却注意到他的诗常常出现一些名句，“若排沙简金，往往见宝”（《世说新语·文学篇》）。

左思（约250—305），字太冲，齐国临淄（今山东益都县）人。《晋书》卷九十二有传。他出身寒门，父亲左雍起于小吏，后擢为殿中侍御史。其妹左芬被选为贵人。他博学能文，但仕进不得意，仅及秘书郎，因而对门阀政治深表不满。后退隐不仕，病死于冀州。

左思的诗作今存14首，其中以《咏史》8首为世所推崇。如《咏史》之二揭露门阀制度的扼杀人才：

> 郁郁涧底松，离离山上苗。以彼径寸茎，荫此百尺条。世胄蹑高位，英俊沈下僚。地势使之然，由来非一朝。金张籍旧业，七叶珥汉貂。冯公岂不伟，白首不见招。

又如《咏史》之六借咏荆轲以蔑视豪门贵族：

> 荆轲饮燕市，酒酣气益震。哀歌和渐离，谓若傍无人。虽无壮士节，举世亦殊伦。高眄邈四海，豪右何足陈？贵者虽自贵，视之若埃尘。贱者虽自贱，重之若千钧。

左思本来很有理想抱负，“左眄澄江湘，右盼定羌胡”，愿为国家立功，但由于当朝用人唯重门第，使他壮志难酬。于是，他通过诗歌去抒发情怀。如所引的第一首通过比兴的手法，用涧底松去比喻怀才不遇的寒士，以山上苗去比喻门阀世族，揭露这种不合理的制度；第二首则在鄙视豪门贵族的同时，表现出作者不愿依附权贵的高尚精神。这种题名咏史实则咏怀的表现手法，对后代产生了重要影响。南朝范云《咏寒松》，初唐王勃《涧底寒松赋》，都借寒松去抒发怀才不遇的苦闷，足见左思《咏史》诗具有广泛的社会意义和经久不衰的艺术魅力。

左思的诗一扫当时绮靡华艳的诗风。其感情之充沛，笔力之雄迈，语言之朴实，风骨之矫健，在太康文学中可谓独树一帜。因而深受钟嵘、刘勰等人的好评。王夫之在《古诗选评》中也说：“三国之降为西晋，文体大坏，古度古心不绝于来兹者，非太冲者焉归？”

潘岳（247—300）西晋时荥阳中牟（今属河南）人，字安

仁。《晋书》卷五十五有传。他年少时即以才颖见称，乡邑号为“奇童”。及长，热衷功名，趋炎附势，但官运并不得意，仅为给事黄门侍郎。晋惠帝时，赵王伦辅政，中书令孙秀因旧隙诬其谋反罪，被夷三族。据说他相貌俊美，年少时常挟弹出洛阳道，妇人皆连手萦绕，投之以果，遂满车而归。他的诗作辞藻华艳，长于抒情。《悼亡诗》3首是他的代表作。这里仅摘录其中的一首：

荏苒冬春谢，寒暑忽流易。之子归穷泉，重壤永幽隔。私怀谁克从，淹留亦何益？俛俯恭朝命，回心反初役。望庐思其人，入室想所历。帏屏无仿佛，翰墨有余迹。流芳未及歇，遗挂犹在壁。怅怳如或存，周遑忡惊惕。如彼翰林鸟，双栖一朝隻；如彼游川鱼，比目中路析。春风缘隙来，晨霤承檐滴。寝思何时忘，沈忧日盈积。庶几有时衰，庄缶犹可击。

这首诗写自己在离家赴任以前对亡妻的悼念，情感真挚，是悼亡诗中的佳作。对于潘岳的诗，历来褒贬不一。谢混以为“潘诗烂若舒锦，无处不佳”；钟嵘则言“陆才如海，潘才如江”（《诗品》）。沈德潜在指出潘诗在陆诗之下后认为：“潘、陆诗如剪采为花，绝少生韵”（《古诗源》卷七）。总的说来，潘岳的诗作有一定艺术价值，但社会意义不大。

在太康诗人中，诸如傅玄的《豫章行苦相篇》、张华的《情诗》、张协的《杂诗》、郭璞的《游仙诗》、刘琨的《重赠卢谌》、《扶风歌》等诗，在当时的诗坛中也是属于上乘的作品。但在西晋后期，战乱频仍，却少见反映社会现实的作品。东晋时期，玄风炽盛，诗坛上也风行着以孙绰、许询等人为代表的玄言诗。这种诗作多以吟咏老庄哲学为题，内容脱离现实生活，

形式僵化。诚如钟嵘《诗品序》所说："理过其辞，淡乎寡味。"直到东晋后期，诗坛上才又带来新的气息，这就是以陶渊明为代表的田园诗。

三、陶渊明和他的诗

陶渊明（365—427），一名潜，字元亮，世号靖节先生，浔阳柴桑（今江西九江市西南）人。《晋书》、《宋书》均有传。他的曾祖父陶侃曾官至东晋大司马、都督八州军事，并因平定苏峻之乱封为长沙郡公，由于出身"孤寒"（先辈可能是傒族），被贵族官僚讥为"傒狗"，因而情愿罢职归家。他的祖父陶茂曾出仕武昌太守，为政"惠和千里"，是一个清廉官吏。他的父亲陶逸可能也当过太守，因早卒而没有留下什么记载。因此，陶渊明的祖辈、父辈虽曾出仕，但论出身并不显贵，而到他的少年时代，家境已经相当贫困了。他先后两次结婚，前妻姓氏无考，生子俨，小名阿舒；续娶翟氏，贤惠"能安勤苦"，生子俟（阿宣）、份（阿雍）、佚（阿端）、佟（阿通）。家中无其他余财，仅靠祖辈留下的十余亩田地产业，过着布衣蔬食的生活。诚如他在《自祭文》中所说："自余为人，逢运之贫，箪瓢屡罄，絺绤冬陈"。这种家世和境遇，对于他的诗文创作和生活情趣产生了深刻的影响。

为了供养全家老小，陶渊明在29岁时开始出仕为江州祭酒的小官。但没有多久，陶渊明因"不堪吏职"而罢官归家。此后几年中，他虽曾出任镇军将军府、建威将军府参军，但为时都很短暂。在他41岁那年，曾当上彭泽（今属江西）令，但"在官八十余日"后又"自免去职"了。从这以后，陶渊明以躬耕垄亩终此一生。

陶渊明是我国文学史上的伟大诗人之一。他的诗歌与当时满篇玄言的诗风不同，多以田园生活为题材，风格清新自然，情景融为一体。他在辞去彭泽令后所写的《归田园诗》共5首，便是田园诗歌的代表作。试看第1首：

少无适俗韵，性本爱丘山。误落尘网中，一去三十年。羁鸟恋旧林，池鱼思故渊。开荒南野际，守拙归园田。方宅十余亩，草屋八九间。榆柳荫后檐，桃李罗堂前。暧暧远人村，依依墟里烟。狗吠深巷中，鸡鸣桑树颠。户庭无尘杂，虚室有余闲。久在樊笼里，复得返自然。

再看第3首：

种豆南山下，草盛豆苗稀。晨兴理荒秽，带月荷锄归。道狭草木长，夕露沾我衣。衣沾不足惜，但使愿无违。

又看第5首：

怅恨独策还，崎岖历榛曲。山涧清且浅，遇以濯吾足。漉我新熟酒，只鸡招近局。日入室中暗，荆薪代明烛。欢来苦夕短，已复至天旭。

从上面所举的诗作中，可以窥见出诗人在辞官归隐后的躬耕生活和思想情趣：那远处昏暗的村庄，隐约可辨的缕缕炊烟，还有那声声的鸡鸣狗吠，一切都是那么和谐，那么自然。诗人从大清早就到田间去劳动，直到月亮东升才回家。劳动并不是轻而易举的，但经过一天操作以后，诗人却油然地产生了一种充实和舒畅的心情。是啊，诗人有时也难免惆怅和不快，但山涧的清泉可以洗去心中的愁烦。杀一只家养的鸡，漉几斗新酿的酒，燃一把荆条来照明，请几个近邻来交谈，真是酒逢知己，幽情畅叙，不

知不觉天色已经黎明，又该是多么惬意！

是的，陶渊明的家境终究和赤贫农民不同，他有草屋八九间，房前房后还有十多亩土地，刚退隐时家里可能还有一二个僮仆，生活并不算十分清苦。但是，在他归田后的第三年，一场火灾烧掉了房子，全家只好寄居在船上。后来，陶渊明迁到浔阳城外的南村定居。此后几年中，他仍然过着“衣食当须记，力耕不吾欺”的躬耕生活，但也和江州刺史王弘、高僧慧远和参军殷景仕、周续之、刘遗民等人互有往还。他对慧远的《形尽神不灭论》佛教哲学持否定态度，曾写了《形影神诗》3首表示异议。在陶渊明看来，生死轮回因果报应之说是不存在的，皇帝、圣人和寿高八百的彭祖最后也难免一死，正确的人生态度应该是“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑”。这在当时宗教弥漫的社会环境中，无疑是一种高见卓识。

从陶渊明留下的许多诗作来看，他移居南村以后的生活是越来越困难了。在题为《杂诗》共12首组诗里，他曾写到这一时期的艰苦生活。如《杂诗》第8首：

> 代耕本非望，所业在田桑。躬亲未曾替，寒馁常糟糠。岂期过满腹，但愿饱粳粮。御冬足大布，粗绨以应阳。正尔不能得，哀哉亦可伤！人皆尽获宜，拙生失其方。理也可奈何，且为陶一觞！

又如《杂诗》第2首写自己步入老年有志难酬的烦躁心情：

> 白日沦西阿，素月出东岭。遥遥万里辉，荡荡空中景。风来入房户，夜中枕席冷。气变悟时易，不眠知夕永。欲言无予和，挥杯劝孤影。日月掷人去，有志不获骋。念此怀悲凄，终晓不能静。

在另一首《乞食》诗里，诗人由于生活所迫，不得不向人借

贷度日。诗中写道：

饥来驱我去，不知竟何之。行行至斯里，叩门拙言辞。主人解余意，遗赠副虚期。谈谐终日夕，觞至辄倾杯。情欣新知欢，言咏遂赋诗。感子漂母惠，愧我非韩才。衔戢知何谢，冥报以相贻。

诗人晚年时，正碰上刘裕代晋建宋，他是持否定态度的。他的《饮酒》组诗共20首，虽不是一时之作，但从中却能看到他这时的心情。如《饮酒》第5首：

结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔，心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。

在这首广为后人传诵的诗作里，我们可以看到在他淡然忘世的情感中隐约透露出对刘宋政权鄙夷不屑的态度。而在《饮酒》第20首里，诗人更以忧愤的心情慨叹道义的沦丧。诗中写道：

羲农去我久，举世少复真。汲汲鲁中叟，弥缝使其淳。凤鸟虽不至，礼乐暂得新。洙泗辍微响，漂流逮狂秦。诗书复何罪，一朝成灰尘。区区诸老翁，为事诚殷勤。如何绝世下，六籍无一亲。终日驰车走，不见所问津。若复不快饮，空负头上巾。但恨多谬误，君当恕醉人。

这完全是一首借古讽今的诗作。是啊，伏羲、神农时代那种淳朴之风已经一去不复返了，为淳化社会风尚而汲汲奔走的孔子，以及传授儒经的伏生等人也不可再得了。人们终日只知道趋炎附势和追逐名利，又哪里能看到像孔子、子路那样去寻求济世之道的人呢？突然，诗人笔锋一转，说是醉人难免多有醉语，希望能够得到谅解。其实，陶渊明自居为醉者，恰好说明他是一个头脑

清醒而与世俗舆论绝不调和的人。

在陶渊明的诗中，还有一些歌颂侠义行为和不屈斗志的作品。他在《咏荆轲》一诗里，对敢于“凌厉越万里”去行刺秦王的荆轲给予充分肯定，认为“其人虽已没，千载有余情。”而在《读山海经》组诗第10首中，则以更大的热情去讴歌精卫、刑天死而不悔的壮志豪情。诗中写道：

> 精卫衔微木，将以填沧海。刑天舞干戚，猛志故常在。同物既无虑，化去不复悔。徒设在昔心，良辰讵可待！

以上所举的9首诗，不及陶诗100多首中的十分之一。然而，陶诗那种“率真自然”的风格已可略见一斑。他的诗内容真实，感情真挚，造语平淡，自然流畅。钟嵘《诗品》中说：陶诗“文体省净，殆无长语。笃意真古，辞兴婉惬，每观其文，想其人德。”这个评价是公允的。从我国诗歌发展角度上看，可以说是他独立地创造了田园诗的新形式，开辟了田园诗这个艺术园地。在他以前，除了《诗经》的《国风》、《周颂》中能偶尔看到几首农事诗外，几乎很难找到描写田园生活的诗歌。陶渊明的田园诗虽然多为写自己的躬耕生活，抒发自己的闲适心情，对农民的疾苦描写不多，但若和当时流行的玄言诗比较，则不但在内容上突破了狭隘的藩篱，而且在艺术技巧上达到了较高水平，为中国诗歌的发展作出了贡献。

在《诗品》中，钟嵘将他的诗歌列为中品；在《文选》中，萧统也只选录了8首陶诗。他们以六朝文风去衡量陶诗，显然是出于时代的偏见，不可作为定论。自唐宋以后，陶渊明其人其诗的评价日高，李白、杜甫、白居易、苏轼、陆游和辛弃疾等人都十分崇拜他。如李白的“何日到彭泽，长歌陶令前”和高适的

“转忆陶潜归去来”等诗句，就反映了这种仰慕的思想感情。清人沈德潜在《说诗晬语》中认为：“陶诗胸次浩然，其中有一段渊深朴茂不可到处。唐人祖述者，王右丞（维）有其清腴，孟山人（浩然）有其闲远，储太祝（光羲）有其朴实，韦左司（应物）有其冲和，柳仪曹（宗元）有其峻洁，皆学陶焉而得其性之所近。”这些诗人曾学陶诗而各有成就，恰好反映出陶诗“率真自然”的风格中，含蕴着淳厚、朴质、清腴、省净等许多艺术特色。清末思想家龚自珍和谭嗣同则从新的角度去评价陶诗，推崇陶诗中的“不平淡”精神。如龚自珍在读《咏荆轲》一诗后写道：“吟到恩仇心事涌，江湖侠骨恐无多。”谭嗣同则认为陶渊明乃是“慷慨悲歌之士也，非无意于世者。”鲁迅认为：“从前的人，诗文完全超于政治的所谓‘田园诗人’、‘山林诗人’是没有的。完全超出于人间世的，也是没有的。”“《陶集》里有《述酒》一篇，是说当时政治的。这样看来，可见他于世事也并没有遗忘和冷淡”（《魏晋风度及文章与药及酒之关系》）。在《题未定草》一文中，鲁迅还强调指出“金刚怒目式”的一面是诗人人格与创作风格不可分割的重要方面，单纯地把陶渊明视之为隐逸诗人是不妥当的。他说：“‘猛志固常在’和‘悠然见南山’是一个人，倘有取舍，即非全人，再加抑扬，更离真实。”鲁迅对陶渊明其人其诗的评价是至为中肯的。

关于陶渊明的思想归属问题，历来有儒家、道家之说。清沈德潜和近人朱光潜认为是前者，而宋朱熹和近人陈寅恪师则认为是后者。其实，陶渊明的思想也是在发展的，早年属儒，后期属道。这种思想变化，是由于诗人生活实践的结果。另外，陶渊明的归隐虽然与那些逃避现实或沽名钓誉者有所不同，但这种消极的反抗仍然是不足为训的。他的那种“人生似幻化，终当归空

无”、“且极今朝乐，明日非所求”的悲观颓废情绪，以及“乐天安命”、“委任自然”的消极退隐思想，对后世也带来了不良影响。最后还应该指出，他虽然长期居住在农村，但作品题材比较狭窄，缺乏必要的深度和广度，没有能够写出较多足以反映社会现实生活的诗篇，这是与诗人的立场、思想认识和对生活理解的程度相关的。

四、元嘉诗人和永明诗人

“元嘉”是刘宋文帝的年号（424—453），“永明”是萧齐武帝的年号（483—493）。这是宋齐之际相对安定的历史时期。文学史上称谢灵运、颜延之和鲍照为“元嘉三大家”，谢朓和沈约、何逊等人则是永明诗人的代表。

（一）谢灵运和颜延之的诗

谢灵运（385—433），小名客儿，陈郡阳夏（今河南太康县附近）人。《宋书》卷六十七有传。他是东晋名将谢玄之孙，18岁时袭封康乐公，故世称谢康乐。曾任永嘉太守、秘书监及临川内史等职，后因谋反流放至广州被杀。

谢灵运是我国文学史上著名的“山水诗人”，后人称其为山水派祖师。他喜爱自然，加上政治上的失意，故常流连于山水之间。据本传说，他在出任永嘉太守期间，“郡有名山水，素所爱好，遂肆意游遨，遍历诸县，动逾旬朔，民间所讼，不复关怀，所至辄为诗咏以致其意焉”。他的山水诗观察入微，笔法细腻，用语富丽而精巧。如《石壁精舍还湖中作》：

昏旦变气候，山水含清晖。清晖能娱人，游子憺忘归。出谷日尚早，入舟阳已微。林壑敛暝色，云霞收夕霏。芰荷迭映蔚，蒲稗相因依。披拂趋南径，愉悦偃东

扉。虑澹物自轻，意惬理无违。寄言摄生客，试用此道推。

这是一首描写傍晚时诗人游观荷池景色的诗作，诗中的“林壑敛暝色，云霞收夕霏。芰荷迭映蔚，蒲稗相因依”四句，写来自然动人，恰如一幅画图。又如《登江中孤屿》：

江南倦历览，江北旷周旋。怀新道转迥，寻异景不延。乱流趋正绝，孤屿媚中川。云日相辉映，空水共澄鲜。表灵物莫赏，蕴真谁为传？想像嵓山姿，缅邈区中缘。始信安期术，得尽养生年。

这首诗描绘了永嘉(在温州西南)江中孤屿的秀丽景色，诗中的“乱流趋正绝，孤屿媚中川。云日相辉映，空水共澄鲜”四句，把江中孤屿在水流烘托下交相辉映的情景逼真地描绘出来了。

谢灵运的山水诗，常常在游观景色的乐趣中去体会养生的理趣，因而从通篇看来未必都是好诗，“然名章迥句，处处间起，丽典新声，络绎奔会”（钟嵘《诗品》）。如《岁暮》中的“明月照积雪，朔风劲且哀”；《过始宁墅》中的“白云抱幽石，绿篠媚清涟”；《登池上楼》中的“池塘生春草，园柳变鸣禽”；《从斤竹涧越岭溪行》中的“岩下云方合，花上露犹泫”；《初去郡》中的“野旷沙岸净，天高秋月明”；以及《入彭蠡湖口》中的“春晚绿野秀，岩高白云屯”等，写来都能做到“称性而出，达情务尽”，“如出水芙蓉”，自然可爱。因此，本传载他的每一首诗传至都城时，“贵贱莫不竞写，宿昔之间，士庶皆遍，远近钦慕，名动京师。”

谢灵运的山水诗在中国文学史上有着重要影响。《文心雕龙·明诗》说：“宋初文咏，体有因革，庄老告退，而山水方兹。”意思是说，两晋期间曾盛行一时的玄言诗，到南朝刘宋时

已逐渐被山水诗所代替。实际上，在我国古典诗歌中，专门以描写山水风景本身为目的和重点的诗，即使是在《诗经》中也是没有的。谢灵运的山水诗，虽然也夹杂有一些“理过其辞，淡乎寡味”的哲理玄言，但这个新的诗歌主题却是从他开始的。另外，我们不能因为山水诗是文人逃避现实的一种手段，从而抹煞山水诗的效用。在谢灵运的笔下，山川有意，草木多情，一派生意盎然的画图，使人们从中感到大自然的美，这对于陶冶人们的性情，激发人们对生活的热爱，都具有积极的意义。自从谢灵运开创山水诗之后，齐梁时诗人沈约、谢朓等亦步其后尘，相继写出了不少歌颂自然风光的诗篇。唐代诗人王维和孟浩然，也深受谢灵运的影响，并把山水诗推向了更高的艺术境界。

颜延之（384—456），南朝宋时琅邪临沂（今属山东）人，字延年。《宋书》卷七十三有传。他年少时家境已经清贫，穷室陋巷，然嗜好读书，无所不览。后官至金紫光禄大夫。他的诗歌在当时与谢灵运齐名，称为“颜谢”。但好用典故，过于雕琢，实难与谢灵运相提并论。这里仅录其《五君咏》以见一斑。

《五君咏》共5首，写“竹林七贤”中阮籍、嵇康、刘伶、阮咸、向秀等5人。颜延之性本嗜酒，性又偏激，好肆意直言，故由朝官步兵校尉出迁为永嘉太守。怨愤之余，遂作《五君咏》以遣怀。如《阮步兵》：

> 阮公虽沦迹，识密鉴亦洞。沈醉似埋照，寓词类托讽。长啸若怀人，越礼自惊众。物故不可论，途穷能无恸。

又如《嵇中散》：

> 中散不偶世，本自餐霞人。形解验默仙，吐论知凝神。立俗迕流议，寻山洽隐沦。鸾翮有时铩，龙性谁能

驯！

再如《刘参军》：

刘伶善闭关，怀情灭闻见。鼓钟不足欢，荣色岂能眩。韬精日沈饮，谁知非荒宴。颂酒虽短章，深衷自此见。

细观他的诗作，情过于渊深，词弥见拘束，仿佛如本传所载的《庭诰》之文，理胜其词，缺乏韵味。其中《嵇中散》一首，应是较好的作品。钟嵘《诗品》说："雅才减若人，则蹈于困顿矣。汤惠休曰：'谢诗如芙蓉出水，颜诗如错采镂金。'颜终身病之。"可谓评论恰当，颜、谢优劣亦可知矣。

（二）鲍照的诗

鲍照（约414—466），字明远，东海（今江苏涟水县北）人。《宋书》卷五十一有传。他与谢灵运、颜延之同为"元嘉三大家"。家世贫贱，曾出任海虞令，迁太学博士，兼中书舍人，后转秣陵令、永嘉令，为临海王刘子顼荆州前军参军，故世称鲍参军。后因刘子顼作乱，他被乱兵所杀。

鲍照是刘宋时期最有成就的诗人，由于出身寒微，备受当时门阀制度的压抑，胸怀壮志而无法实现，故诗文中多有愤懑、激昂的反抗情绪。他的诗现存200多首，其中乐府诗《拟行路难》18首可推为代表。试看第3首：

璇闺玉墀上椒阁，文窗绣户垂罗幕。中有一人字金兰，被服纤罗采芳藿。春燕差池风散梅，开帏对景弄春爵。含歌揽涕恒抱愁，人生几时得为乐？宁作野中之双凫，不愿云间之别鹤。

这是一首写富贵家庭妇女爱情得不到满足而愁怨的诗。诗中情感真挚，语言流畅。又如第4首：

泻水置平地，各自东西南北流。人生亦有命，安能行叹复坐愁！酌酒以自宽，举杯断绝歌路难。心非木石岂无感，吞声踯躅不敢言。

这首诗表现了自己因怀才不遇而产生的愤慨不平情绪。再如第6首：

对案不能食，拔剑击柱长叹息。丈夫生世会几时，安能蹀躞垂羽翼？弃置罢官去，还家自休息。朝出与亲辞，暮还在亲侧。弄儿床前戏，看妇机中织。自古圣贤尽贫贱，何况我辈孤且直！

这首诗表现了诗人孤傲性格以及对当时社会的不满情绪，在后代的正直士人中引起了广泛的共鸣。再如第14首：

君不见少壮从军去，白首流离不得还。故乡窅窅日夜隔，音尘断绝阻河关。朔风萧条白云飞，胡笳哀急边气寒。听此愁人兮奈何，登山远望得留颜。将死胡马迹，能见妻子难。男儿生世辕轩欲何道，绵忧摧抑起长叹。

这是一首同情边塞军人思乡难归的诗作。其他如第8首“中庭五株桃”，写夫妇久别后妇人在家独居的愁思；第9首“剉蘗染黄丝”，写弃妇愤激决绝的态度，对于妇女的处境都表现了深刻的同情。

总的说来，在《拟行路难》组诗中，虽然也有些听天由命和及时行乐的篇章，但仍不失为刘宋时期最好的七言乐府诗。这些七言乐府诗，内容丰富深刻，感情强烈奔放，音节抑扬顿挫，形成了一种独特的挺峭跌宕的风格。诚如《南齐书·文学传论》所说，鲍照的诗“发唱惊挺”、“倾炫心魄”。沈德潜《古诗源》卷十一也说：“明远乐府，如五丁凿山，开人世所未有。”他之

所以能够获得这样高的成就，是与他勇于继承汉魏乐府现实主义传统，以及大胆地吸收和运用民间七言歌谣的长处分不开的。

在鲍照的五言乐府和杂言诗中，也不乏上乘的诗作。如《代出自蓟北门行》一诗里，写蓟北战场“疾风冲塞起，沙砾自飘扬。马毛缩如蝟，角弓不可张”；写壮士意志：“时危见臣节，世乱识忠良。投躯报明主，身死为国殇。”又如《梅花落》一首：

中庭杂树多，偏为梅咨嗟。问君何独然？念其霜中能作花，露中能作实，摇荡春风媚春日。念尔零落逐寒风，徒有霜华无霜质。

作者通过赞美梅花的气质，表达自己不随流俗、坚定不移的品格。再如《拟古》组诗8首中的第6首：

束薪幽篁里，刈黍寒涧阴。朔风伤我肌，号鸟惊思心。岁暮井赋讫，程课相追寻。田租送函谷，兽藁输上林。河渭冰未开，关陇雪正深。笞击官有罚，呵辱吏见侵。不谓乘轩意，伏枥还至今。

这首诗写自己贫困生活和才能不得施展的愤慨，同时也流露出对穷苦大众的深切同情。

鲍照的诗歌在当时并未受到文坛上的重视，钟嵘《诗品》说：“嗟其才秀人微，故取湮当代”。又说他的诗“不避危仄，颇伤清雅之调”。其实，所谓“颇伤清雅”，正反映出鲍照诗作的豪迈风格和接近口语化的民歌语言。到唐代，鲍照的诗歌深受赞扬，李白、岑参、高适、杜甫等诗人，都从鲍诗中吸取营养。杜甫在《春日忆李白》一诗中，就曾用“俊逸鲍参军”去评价李白。

（三）谢朓的诗

谢朓（464—499），字玄晖，陈郡阳夏（今河南太康县附

近）人。《南齐书》卷四十七有传。他是谢灵运的族子，曾任宣城太守、尚书吏部郎等职，世称为“小谢”，或称谢宣城。后为萧遥光诬陷，下狱死，年仅36。

谢朓是永明体作家中最优秀的代表。他的诗受谢灵运影响，但又摆脱了灵运诗中的理语玄言，形成了一种清新流畅、秀丽飘逸的风格。其中五言小诗颇富于民歌风味。如《玉阶怨》：

夕殿下珠帘，流萤飞复息。长夜缝罗衣，思君此何极！

又如《王孙游》：

绿草蔓如丝，杂树红英发。无论君不归，君归芳已歇。

再如《同王主簿有所思》：

佳期期未归，望望下鸣机。徘徊东陌上，月出行人稀。

这几首写妇女情思的小诗都很有特色。又如《晚登三山还望京邑》一诗：

灞涘望长安，河阳视京县。白日丽飞甍，参差皆可见。余霞散成绮，澄江静如练。喧鸟覆春洲，杂英满芳甸。去矣方滞淫，怀哉罢欢宴。佳期怅何许，泪下如流霰。有情知望乡，谁能冀不变？

这首因登山远望而思乡的诗中，“余霞散成绮，澄江静如练。喧鸟覆春洲，杂英满芳甸”4句历来被人们传诵。又如《之宣城郡出新林浦向板桥》诗：

江路西南永，归流东北骛。天际识归舟，云中辨江树。旅思倦摇摇，孤游昔已屡。既欢怀禄情，复协沧洲趣。嚣尘自兹隔，赏心于此遇。虽无玄豹姿，终隐南山

雾。

这首诗是作者喜得外任途中所作，其中“天际识归舟，云中辨江树”两句，状是写天边疏淡的归帆远树，实则反映出诗人离开都城后的平静的心情，诚为描写内心世界的佳句。

在谢朓诗中，类似这样的句子还有不少。如“大江流日夜，客心悲未央。徒念关山近，终知返路长”（《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚》）；“鱼戏新荷动，鸟散余花落”（《游东田》）；“叶低知露密，崖断识云重”（《移病还园示亲属》）；“日出众鸟散，山暝孤猿吟”（《郡内高斋闲望答吕法曹》）等，都写得情意盎然，仿佛是一幅幅清新疏淡的水墨画。钟嵘《诗品》评道：其诗“一章之中，自有玉石，然奇章秀句，往往警遒”。但他的诗也存在着“有句无篇”的缺点，这大概就是钟嵘所说的“此意锐而才弱”吧！

谢朓的诗虽然思想内容较为贫乏，微伤细密，但声韵协调，词句秀美。特别是他的五言小诗，写来清新自然，音律和谐，情味隽永，对仗工整，对唐代律诗、绝句的形成作出了贡献。唐代诗人王维、孟浩然的诗都深受谢诗的影响，大诗人李白的诗中也多次提到了他。

（四）沈约和何逊的诗

沈约（441—513），字休文，吴兴武康（今浙江德清县）人，《梁书》卷十三有传。他笃志好学，博览群书，历仕宋、齐、梁三代，官至尚书令，但在政治上几无成绩可言，“政之得失，唯唯而已”。而在文史方面，他既是《宋书》等史学著作的作者，又是齐梁文坛上的领袖。他在诗歌创作上，提倡“四声八病”之说（八病指平头、上尾、蜂腰、鹤膝、大韵、小韵、旁纽、正纽），与谢朓等人讲求诗歌音律的和谐，形成了时号“永明

体”的新体诗，对以后律诗、绝句形式的确立有着很大的影响。

据钟嵘《诗品》评沈约诗说：“观休文众制，五言最优。……约于时谢朓未遒，江淹才尽，范云名级故微，故约称独步。……故当词密于范，意浅于江也。”如《别范安成》一诗，写出了与友人离别时的深厚感情：

> 生平少年日，分手易前期；及尔同衰暮，非复别离时。忽言一樽酒，明日难重持。梦中不识路，何以慰相思？

他在齐时曾出任东阳（今浙江金华）太守。在不到两年（493年冬—495年春）时间里，曾留下一组《八咏诗》（见《全梁诗》卷四），并留题于他经常登临的玄畅楼壁间。由于这个缘故，后人将玄畅楼改名为八咏楼，并得与岳阳的岳阳楼、南昌的滕王阁齐名。南宋淳熙年间，《八咏诗》由李彦颖勒之以碑。元朝皇庆年间，该楼毁于火，碑亦不存。明万历重建时亦曾重镌，后又亡佚。现楼壁上所嵌的8块诗碑，乃康熙二十年重建时所刻。

继沈约之后颇负盛名的诗人是何逊（？—518）。他字仲言，东海郯（今山东郯城县）人，《梁书》卷四十九有传。何逊诗的风格和谢朓相似，善于写景抒情，音律和谐，对唐代律诗、绝句的形成也颇有影响。如《慈姥矶》写与友人惜别：

> 暮烟起遥岸，斜日照安流。一同心赏夕，暂解去乡忧。野岸平沙合，连山远雾浮。客悲不自已，江上望归舟。

又如《相送》一诗：

> 客心已百念，孤游重千里。江暗雨欲来，浪白风初起。

短短20个字，把江上风雨欲来的景色和游子的惆怅情绪很好地结合起来了。在何逊诗中，诸如《和萧咨议岑离闺怨》中的“窗中度落叶，帘外隔飞萤”，以及《赠诸旧游》中的“岸花临水发，江岸逸檣飞”等，也都传诵一时，艺术水平很高。

（五）“永明体”的历史价值

“永明体”在中国诗史中有着重要地位。首先，这种新体诗讲究声律对偶，追求艺术形式美，“欲使宫羽相变，低昂互节，若前有浮声，则后须切响。一简之内，音韵尽殊；两句之中，轻重悉异”（《宋书·谢灵运传》）。声律的和谐是诗歌体裁的主要特征之一，受到历代诗人的重视。南朝宋齐时，已出现越来越多声律和谐的诗，并逐渐得出声有平、上、去、入等4个音调。如陈寅恪师在《四声三问》中说：以齐竟陵王萧子良的王府为活动中心的文士名僧，“依据及摹拟当日转读佛经三声，分别定为平、上、去之三声，合入声共计之适成四声，于是创为四声之说”（《清华学报》4卷3期）。不久，沈约又根据四声和双声叠韵，指出应该注意音律中的八种声病——“四声八病”。经过沈约、谢朓、王融、刘绘、范云等人的不断创作实践，结合晋宋以来已在发展着的排偶、对仗等写作方法，终于创造出一种讲究声律对偶的新体诗，并对我国的格律诗的形成作出了不可磨灭的贡献；其次，这种新体诗荡涤了两晋时期那种“平典似道德论”的玄言诗风，把晋宋以前已经出现的行旅、山水、宴游、闺阁等题材开拓得更广泛。诗人们强调诗歌应以“吟咏情性”和“新致美奇”为主，不拘一格地表现更为丰富的生活内容。在诗歌语言方面，诗人们比较自觉地批判了两晋以来偏重用典的歪风，避免艰涩难懂的词语，因而出现了不少平易清新、情景交融而又工巧细致的诗句。谢朓等人诗中那些写景咏物的隽永之作，不仅在当时

诗坛中有着重要影响，就是在李白、王维、王昌龄等唐代诗人的诗作中，都可以找到它们的痕迹。李白的“蓬莱文章建安骨，中间小谢又清发”（《宣城谢朓楼饯别校书叔云》）和“解道澄江静如练，令人长忆谢玄晖”（《金陵城西楼月下吟》）等诗句，更表达了他对谢朓诗的推崇。

五，梁陈年间的宫体诗人

（一）关于“宫体”诗

所谓“宫体”，是指梁陈期间出现的一种词句艳丽、内容多涉色情的诗体。据《南史·简文帝纪》载：梁简文帝萧纲“弘纳文学之士，赏接无倦。……雅好赋诗，其自序云七岁有诗癖，长而不倦。然帝文伤于轻靡，时号‘宫体’”。另见《南史·徐摛传》：徐“属文好为新变，拘旧体。……摛文体既别，春坊尽学之，‘宫体’之号，自斯而始。”宫体诗的代表人物有：梁简文帝萧纲、梁元帝萧绎、陈后主陈叔宝，以及徐陵、庾信、江总、孔范等人。他们所写的宫体诗，在徐陵搜集编纂的《玉台新咏》这部诗集中多有记述。这里选录几首以供参考。如萧纲《美女篇》：

> 佳丽尽关情，风流最有名。约黄能效月，裁金巧作星。粉光胜玉靓，衫薄拟蝉轻。密态随流脸，娇歌逐软声。朱颜半已醉，微笑隐香屏。

又如《咏内人昼眠》：

> 北窗聊就枕，南檐日未斜。攀钩落绮障，插捩举琵琶。梦笑开娇靥，眠鬟压落花。簟文生玉腕，香汗浸红纱。夫婿恒相伴，莫误是娼家。

再如陈叔宝《玉树后庭花》：

丽宇芳林对高阁，新妆艳质本倾城。映户凝娇乍不进，出帷含态笑相迎。妖姬脸似花含露，玉树流光照后庭。

它如《三妇艳词》11首之一：

大妇年十五，中妇当春户，小妇正横陈，含娇情未吐。所愁晓漏促，不恨灯销炷。

即使是像开国皇帝、佛教信徒梁武帝萧衍，也曾写过一些艳诗。如《白纻辞》2首之一：

朱丝玉柱罗象筵，飞琼促节舞少年。短歌流目未肯前，含笑一转私自怜。

从以上诸诗可以看出，宫体诗旨在追求华靡的词藻，讲究声律的和谐，好用绮丽纤巧的笔触去描写女人的体态、容貌、柔情以及男女之间的风流韵事。这些专门书写细腰好面、媚眼柔眉和春蝶秋燕、花好月圆的诗，思想是贫乏的，内容是空虚的，而且流于冶荡淫艳，无病呻吟，应该说是诗歌发展中不够健康的潮流。简文帝曾认为，写诗作赋与安邦治国不同，从政"先须谨慎"，赋诗"且须放荡"。陈后主在视朝之外，"多在宴筵，尤重声乐"，"与幸臣等制其歌辞，艳丽相高，极于轻薄"。（《隋书·音乐志下》）在这些风流皇帝的倡导下，朝中上下都沉醉于管弦钟鼓、风花雪月之中。如《南史·张贵妃传》载："后主……以宫人有文学者袁大舍等为女学士。后主每引宾客对贵妃等，游宴则使诸贵人及女学士与狎客共赋新诗，互相赠答，采其尤艳丽者以为曲调，被以新声，选宫女有容色者以千百数，令习而歌之。"因此，这些娇揉造作寄情声色的诗，不可能是值得传诵的好诗。

但是，如若从我国古代诗歌发展史的角度而言，宫体诗还应

有它一席之位。它荡涤了两晋时代那种“平典似道德论”的玄言诗风，横扫了那种一味歌功颂德的雅音正声，把诗歌的题材开拓得更加广泛。宫体诗人所强调的“吟咏情性”和“放荡”，宫体诗中那种使人“流连哀思”和“情灵摇荡”的日常生活题材，看来固然是一种病态，但它却是当时淫侈的社会风俗的反映。另外，宫体诗比较讲究声律的和谐和韵律的回旋，注意措词和炼字，强调形式美，并被之管弦，对于唐朝律诗的形成也产生了影响。

（二）徐陵及其《玉台新咏》

徐陵（507—583），梁陈年间东海郯（今山东郯城县）人，字孝穆。《陈书》卷二十六有传。他博涉文史，熟通老、庄之书，有辩才。曾仕梁为散骑侍郎，入陈迁侍中、光禄大夫、太子少傅。他善写宫体诗和边塞诗，与庾信齐名，世称“徐庾”。这里选录两首具有北方边塞情调的诗篇。如《出自蓟北门行》：

> 蓟北聊长望，黄昏心独愁。燕山对古刹，代郡隐城楼。屡战桥恒断，长冰塹不流。天云如地阵，汉月带胡秋。渍土泥函谷，援绳缚凉州。平生燕颔相，会自得封侯。

又如《关山月》：

> 关山三五月，客子忆秦川。思妇高楼上，当窗应未眠。星旗映疏勒，云阵上祁连。战气今如此，从军复几年？

这些诗情意比较真切，语言简洁，声韵自然，对于唐朝律诗的形成有一定推动作用。

徐陵还奉梁简文帝之命，将汉魏以来的艳歌进行广泛收集，编纂成一部诗集——《玉台新咏》。他在序中说：“但往世名

篇，当今巧制，分诸麟阁，散在鸿都。不籍篇章，无由披览。于是燃脂暝写，弄笔晨书。撰录艳歌，凡为十卷。”该书所选共870篇，绝大部分是男女艳情之歌，但如无名氏所作的《孔雀东南飞》，即因其收录而得以保存。这部诗集在文学史上颇有参考价值，对于补正《文选》诸书之阙误，亦有依据的作用。《四库全书》以为此书虽多绮罗脂粉之词，但其中亦有不少宣扬温柔敦厚的诗歌，不能笼统地斥为淫艳之书。这是颇有灼见的。

（三） 王褒和江总的诗

王褒和江总也是宫体诗人，但其诗作却颇有特色。

王褒，南北朝时琅邪临沂（今属山东）人，字子渊。《梁书》卷四十一有附传。初举秀才，后为太子洗马。梁简文帝时，官吏部尚书、侍中。梁元帝承圣二年（553），以为尚书仆射。江陵陷后，先入西魏，被留不复南还。再入北周，官小司空，出为宣州刺史而卒，年64。由于生活的遭遇，诗风亦由纤巧艳丽转为质朴。如《渡河北》：

秋风吹木叶，还似洞庭波。常山临代郡，亭障绕黄河。心悲异方乐，肠断陇头歌。薄暮临征马，失道北山阿。

又如《入关故人别》：

百年余古树，千里暗黄尘。关山行就近，相看成远人。

前一首写他在北渡黄河时所见景色及对故国的情思，后一首写他将入边关时与故人惜别的哀思，写得悲凉感人，与他在南朝时的诗作迥然不同。

江总（519—594），梁陈时济阳考城（今河南兰考县东）人，

字总持。《陈书》卷二十七有传。他读书数千卷，有才名，曾仕梁为尚书仆射，入陈后迁尚书令。他常随陈后主在后庭游宴作艳诗，被号为“狎客”之一。但也写过一些好诗，如《闺怨篇》：

寂寂青楼大道边，纷纷白雪绮窗前。池上鸳鸯不独自，帐中苏合还空然。屏风有意障明月，灯火无情照独眠。辽西水冻春应少，蓟北鸿来路几千。愿君关山及早度，念妾桃李片时妍。

又如《杂曲》3首之一：

行行春迳靡芜绿，织素那复解琴心。乍愜南阶悲绿草，谁堪东陌怨黄金。红颜素月俱三五，夫婿何在今逾虏。关山陇月春雪冰，谁见人啼花照户。

上举江总两首诗，完全脱却了宫廷脂粉气，写得清新自然，情意缠绵。特别是前一首，写闺中少妇对远征丈夫的思念，点地点时，错落有致，对仗工整，已开唐人七言排律之先河。

六，庾信和他的诗

庾信（513—581），字子山，南阳新野（今河南新野县）人。《周书》卷四十一有传。他博学多通，15岁时便为梁昭明太子萧统的东宫讲读，19岁转为萧纲（后来的简文帝）的东宫抄撰学士，后又升迁为梁元帝萧绎的左卫将军，并奉命出使西魏。不久梁亡，他被强留在北国，历任西魏、北周的抚军将军、右金紫光禄大夫、大都督、骠骑大将军、开府仪同三司，进爵义城县侯。他虽身居高位，却仍然眷恋着要返回南方。在周、陈修好期间，陈朝也曾请求北周放他还南，但北周因爱惜他的文才，始终不肯答应。于是，庾信终于老死北方。

庾信的这种生活遭遇，对他的诗歌创作带来了深刻影响。在

南朝期间（42岁以前），他与徐陵等贵族诗人一样，写的都是些“嘲风雪、弄花草”以及男女艳情的浮靡之诗，并被时人誉为“徐庾体”。这些宫体诗，在内容上几乎毫无价值可言。他被滞留北方以后，虽然锦衣玉食，但内心却十分痛苦，作品中常常表现出强烈的故国之思和屈身事敌的悲愤感情，风格也变得苍劲沉悒。他的名作《拟咏怀》组诗共27首，大都是叙述丧乱、感叹身世之作，情感真挚，内容深刻。如《拟咏怀》第1首：

步兵未饮酒，中散未弹琴。索索无真气，昏昏有俗心。涸鲋常思水，惊飞每失林。风云能变色，松竹且悲吟。由来不得意，何必往长岑？

诗中借阮籍、嵇康的苦闷和涸鲋、惊鸟的失意，反映作者失去故国的沉痛心情。又如第7首：

榆关断音信，汉使绝经过。胡笳落泪曲，羌笛断肠歌。纤腰减束素，别泪损横波。恨心终不歇，红颜无复多。枯木期填海，青山望断河。

这首诗反映作者长期羁留异国的苦闷，以及对祖国的深切怀念，写来情真意切，感人肺腑。又如第11首：

摇落秋为气，凄凉多怨情。啼枯湘水竹，哭坏杞梁城。天亡遭愤战，日蔑值愁兵。直虹朝映垒，长星夜落营。楚歌饶恨曲，南风多死声。眼前一杯酒，谁论身后名！

诗中追述了梁元帝在江陵兵败出降被杀的悲剧，以及西魏统治者掠杀南朝人民的残酷罪行。对于梁朝君臣的荒淫无能，诗人也是无限感慨。怎么办呢？自己只能以酒浇愁，至若身后之事，只好不去计较它了。

庾信还写了不少五言小诗和七言诗，思想内容深刻，艺术成

就较高。如《寄王琳》：

玉关道路远，金陵信使疏。独下千行泪，开君万里书。

又如《和侃法师》三绝诗之一：

秦关望楚路，灞岸想江潭。几人应落泪，看君马回南。

再如《寄徐陵》：

故人倘思我，及此平生时。莫待山阳路，空闻旧笛悲。

它如《重别周尚书》2首之一：

阳关万里道，不见一人归。唯有河边雁，秋来向南飞。

这些情感真挚、委婉含蓄的小诗，虽然平仄未必全都合律，但其声调抑扬却是显而易见的。它如《燕歌行》、《乌夜啼》、《杨柳歌》等七言诗，在音韵和谐上也颇见功夫。明人杨慎《升庵诗话》认为，庾信的诗作“为梁之冠绝，启唐之先鞭”。清人刘熙载《艺概》中也说：“庾子山《燕歌行》开初唐七古，《乌夜啼》开唐七律，其古体为唐五绝、五律、五排所本，亦不可胜举。”

庾信的诗作虽然时有用典堆砌和隐晦的缺点，但其艺术成就是不可低估的。他融合了南北诗风的优点，成为南北朝后期的一位享有盛名的诗人。特别是他晚年的诗作，不论是在思想内容上和艺术风格上都达到了当时的最高峰。唐代大诗人杜甫对庾信后期的作品十分推崇。他说：“庾信文章老更成，凌云健笔意纵横”（《戏为六绝句》）；又说：“庾信生平最萧瑟，暮年诗赋动江关”（《咏怀古迹》）。这些评价是十分正确的。

第二节 辞赋和散文

一、辞赋

与楚辞、汉赋有所不同，这一时期的辞赋不以长篇巨制为主，而是短篇小赋居多；不以用典咏物为要，而是抒情适性见长。下面所举的几篇辞赋，是这一时期最负盛名的作品。

（一）王粲《登楼赋》

《登楼赋》是王粲赋中的名篇，也是当时脍炙人口的抒情小赋。王粲初依刘表，原希望有所作为，不意刘表苟且偷安，自己的才华难于施展。他登上荆州当阳（今湖北襄阳）城楼，极目四望，归思难收，退而写成此赋。赋中写他为销愁而登楼，由登楼所见而触发的思乡怀土之情：

登兹楼以四望兮，聊暇日以销忧。……挟清漳之通浦兮，倚曲沮之长洲。背坟衍之广陆兮，临皋隰之沃流。北弥陶牧，西接昭邱，华实蔽野，黍稷盈畴。虽信美而非吾土兮，曾何足以少留！

赋中接着倾诉自己的抱负：

惟日月之逾迈兮，俟河清其未极。冀王道之一平兮，假高衢而骋力。惧匏瓜之徒悬兮，畏井渫之莫食。

可以看出，作者期望时世清平，王道一统，以便施展自己的才力。这篇小赋脱却了汉赋那种铺陈堆砌的习气，把写景和抒情结合起来，有较高的艺术感染力，故成为其时最佳的小赋之一。

（二）曹植《洛神赋》

曹植不仅以诗文见长，辞赋也写得很出色。他所作的《洛神

赋》，既是魏晋南北朝辞赋中的上乘，也是中国文学史上广为传诵的名篇。洛神，即洛水之神，相传为伏羲之女宓妃，因落水而为女神。黄初三年（222），鄄城王曹植到京师洛阳去朝觐皇上（哥哥魏文帝曹丕），想向皇上陈述自己领兵伐吴的志向，但皇上没有单独接见他，使他怏怏不乐。在返回封地途经洛水时，他想起了战国时宋玉写的《高唐赋》和《神女赋》，便借楚襄王与巫山神女梦中相会的故事，以表达自己衷情不能相通的苦闷。在此赋中，他说自己在山岩边的水波上，仿佛看到了一位艳丽的女神。他描写道：

> 其形也，翩若惊鸿，婉若游龙。荣曜秋菊，华茂春松。仿佛兮若轻云之蔽月，飘飖兮若流风之回雪。远而望之，皎若太阳升朝霞。迫而察之，灼若芙蓉出渌波。浓纤得衷，修短合度。肩若削成，腰如约素。延颈秀项，皓质呈露。芳泽无加，铅华弗御。云髻峨峨，修眉联娟。丹唇外朗，皓齿内鲜。明眸善睐，辅靥承权。瑰姿艳逸，仪静体闲。柔情绰态，媚于语言。奇服旷世，骨像应图。……

在曹植的笔下，洛神真是一位绝代无双的美人：她像天鹅惊而疾飞，又像玉龙舞而轻柔。她妖娆多姿，有如秋菊青松。她的面庞，有如轻云笼月的朦胧美。她的身段，恰似回风旋雪般的摇荡。远远望去，她像初升的朝阳；近而细看，又如水中的荷花。她不胖不瘦，不高不矮，肩膀窄而圆润，腰肢细而柔软，脖颈秀而洁白。不施脂粉，流露出自然的美。高高的云髻，纤细的秀眉。红润的小嘴，洁白的牙齿，明亮而富于表情的眼睛，还有脸颊上那两个动人的小酒涡。洛神超凡脱俗，风度翩翩，举止娴雅，性格温柔，说起话来委婉动人。洛神美艳绝伦，再穿戴上华

丽无比的服饰，就是画图也难于描绘啊！

曹植写到这里，再也控制不了自己对洛神的爱慕之情。于是，风神收风，河神静波，冯夷击鼓，女娲唱歌，在一片神奇幻境中，他恍惚与洛神相会，诉说衷肠。但是，由于人神不能结合，洛神只好和他告别。临行前，洛神情真意深地说：

恨人神之道殊兮，怨盛年之莫当。抗罗袂以掩涕兮，泪流襟之浪浪。悼良会之永绝兮，哀一逝而异乡。无微情以效爱兮，献江南之明珰。虽潜处于太阴，长寄心于君王。

写到这里，诗人心中也很不平静。他只好在晨光曦微中坐上车子，带着一种惆怅的离情别绪，重新踏上归途。

《洛神赋》写的是一个人神恋爱的悲剧。作者以浪漫的笔法和华美的词采，塑造了一个“翩若惊鸿，婉若游龙”的神女形象，并借以抒发自己的才情和不被知遇的感慨。旧说传为此赋系有感于甄后而作，故初名《感甄赋》（见《文选》李善注引《记》），此乃穿凿附会之谈，不足为凭。

（三）左思《三都赋》

《三都赋》是个大赋，长达1万多字，是由《蜀都赋》、《吴都赋》、《魏都赋》3篇独立而又互有关联的赋组成的。据《晋书·左思传》说：他为了写成这个长篇，曾构思10年。当时文坛名流陆机也想写《三都赋》，听说左思正在动笔，便以嘲笑的口吻写信给弟弟陆云说：“此间有伧父，欲作《三都赋》，须其成，当以覆酒瓮耳”。后来，陆机读左思的赋后，十分叹服，自己也因而搁笔。

《三都赋》通过3个假设人物——东吴的王孙、刘蜀的公子、曹魏的先生之间的叙谈，将3个名都——建业，成都、邺城作了

淋漓尽致的描绘。从经济到政治，从历史到地理，乃至于风土人情和特产等等兼收并蓄，无所不包，如写成都山川的险要，“一人守隘，万夫莫向”；写成都织锦业的盛况，“百室离房，机杼相和”，“贝锦斐成，濯色江波”；写成都特产龙眼和荔枝，“旁挺龙目，侧生荔枝，布绿叶之萋萋，结朱实之离离”；写成都的天然气，“火井沈荧于幽泉，高焰飞煽于天垂”。其它如建业（南京）龙蟠虎踞的雄姿，邺城（临漳）铜雀台之壮观，都写得颇有气势，落笔不凡。

左思写成《三都赋》以后，曾请当时著名学者皇甫谧作序，又由著作郎张载，中书郎刘逵为之作注，复经司空张华的赞扬，立即蜚声文坛，“于是豪富之家竞相传写，洛阳为之纸贵”。后世比喻有价值、流传广的著作所用的“洛阳纸贵”这一成语即本此。

（四）陶渊明《归去来辞》

在辞赋方面，陶渊明也取得了不小的成就。他的《闲情赋》，《感士不遇赋》都写得很有特色。为人们所熟知的《归去来辞》更是传诵千古的一篇杰作。

据其自序载，此辞作于乙巳岁（405年）十一月，即在他辞去彭泽县令后写成。陶渊明在这首辞赋中，一落笔便开门见山地点出主题：

> 归去来兮，田园将芜胡不归！既自以心为形役，奚惆怅而独悲？悟已往之不谏，知来者之可追。实迷途其未远，觉今是而昨非。

这一声惊呼，是作者沉痛的自白，即对过去仕途生涯的回顾与否定。他质性自然，不愿再为五斗米而折腰。于是，他欣然弃官归家。辞中接着写道：

舟遥遥以轻飏，风飘飘而吹衣，问征夫以前路，恨晨光之熹微。乃瞻衡宇，载欣载奔。僮仆欢迎，稚子候门。

可以看出，诗人已跳出了官场生活的“尘网”，决心把整个身心都陶醉在自然之中。接着写他初到家的生活情景：松菊、幼子、酒壶，是他最好的伴侣；流云、飞鸟、庭柯、孤松，使他心旷而神怡。他在故乡的生活是这样安排和度过的：

归去来兮，请息交以绝游。世与我而相违，复驾言兮焉求！悦亲戚之情话，乐琴书以消忧。农人告余以春及，将有事于西畴。或命巾车，或棹孤舟。既窈窕以寻壑，亦崎岖而经丘。木欣欣以向荣，泉涓涓而始流。善万物之得时，感吾生之行休。已矣乎，寓形宇内复几时！曷不委心任去留，胡为乎遑遑兮欲何之？富贵非吾愿，帝乡不可期。怀良辰以孤往，或植杖而耘耔。登东皋以舒啸，临清流而赋诗。聊乘化以归尽，乐乎天命复奚疑！

这一段主要写他隐居生活的乐趣，结句点出他随顺自然、乐天知命的人生哲学。这种消极遁世的思想是不足取的，也是时代的悲剧。

《归去来辞》写来平淡而自然，把叙事、写景、抒情有机地结合起来，语言清新流畅，毫无斧凿痕迹。因此，就其艺术水平而言，人们给它以很高评价。如北宋文学家欧阳修说：“晋无文章，惟陶渊明《归去来辞》而已！”

（五）江淹《别赋》

江淹(444—505)，字文通，济阳考城(今河南兰考县东)人。《梁书》卷十四有传。他历仕宋、齐、梁三代，官至金紫光禄大

夫，封醴陵侯。少以文章显，擅长写拟古诗，诗歌风格幽深奇丽。晚年情志稍迁，下笔难得佳句，时人谓之“江郎才尽”。他的抒情小赋也写得很好，其中以《恨赋》、《别赋》最为著名。

《别赋》是写各种不同类型人物的离情别绪，刻画他们各自的心理状态。如写剑客诀别：

> 乃有剑客惭思，少年报士，韩国赵厕，吴宫燕市，割慈忍爱，离邦去里，汍泣共诀，抆血相视。驱征马而不顾，见行尘之时起。方衔感于一剑，非买价于泉里。金石寒而色变，骨肉悲而心死。

又如写夫妻思别：

> 又若君居淄右，妾家河阳。同琼佩之晨照，共金炉之夕香，君结绶兮千里，惜瑶草之徒芳。惭幽闺之琴瑟，晦高台之流黄。春宫闷此青苔色，秋帐含兹明月光，夏簟清兮昼不暮，冬宫凝兮夜何长！织锦曲兮泣已尽，回文诗兮影独伤。

再如写恋人惜别：

> 下有芍药之诗，佳人之歌。桑中卫女，上宫陈娥，春草碧色，春水绿波，送君南浦，伤如之何！至乃秋露如珠，秋月如珪，明月白露，光阴往来，与子之别，思心徘徊。

其它如仕宦之别、从军之别、出使之别、云游之别，写来都各有妙处，具有浓厚的抒情气氛。无怪乎后世的离愁别恨之诗，莫不以《别赋》作为借鉴。

（六）庾信《哀江南赋》、《小园赋》

庾信后期的辞赋也写得十分出色。《哀江南赋》是一篇大赋，也是庾信诗赋中的名作，在魏晋南北朝文学中颇有影响。由

于赋文篇幅过长，难于进行评述。这里只选录该赋序言中的片断，以见其作赋的功力：

……信年始二毛，即逢丧乱；藐是流离，至于暮齿。燕歌远别，悲不自胜；楚老相逢，泣将何及。畏南山之雨，忽践秦庭；让东海之滨，遂飡周粟。下亭漂泊，高桥羁旅。楚歌非取乐之方，鲁酒无忘忧之用。追为此赋，聊以记言，不无危苦之词，惟以悲哀为主。

……日暮途远，人间何世！将军一去，大树飘零；壮士不还，寒风萧瑟。荆璧睨柱，受连城而见欺；载书横阶，捧珠盘而不定。钟仪君子，入就南冠之囚；季孙行人，留守西河之馆。申包胥之顿地，碎之以首；蔡威公之泪尽，加之以血。钓台移柳，非玉关之可望；华鸣鹤唳，岂河桥之可闻！

……是知并吞六合，不免釈道之灾；混一车书，无救平阳之祸。呜呼，山岳崩颓，既覆危亡之运；春秋迭代，必有去故之悲；天意人事，可以凄怆伤心者矣！

庾信这篇长赋，受到历代诗人很高的评价。诸如《采菽堂古诗选》三十三载："子山惊才盖代，身堕殊方，恨之如亡，忽忽自失。……浩浩汗汗，成其大家。"《诗比兴笺》卷二载："少陵诗云：'庾信文章老更成'，'暮年诗赋动江关'，良有以也。"正由于他身羁北朝，南还无望，故虽名高位显，甚受优待，也只有以纸以笔，道尽思念故国和人世哀伤之情。

庾信还写过不少小赋，文笔清新，没有大赋那种用典堆砌和隐晦的缺点。这里只以《小园赋》为例以见一斑。

《小园赋》写的是思归故乡而不可得的哀怨之辞。他怀念故国，幻想过一个"数亩弊庐，寂寞人外"和"坐帐无鹤，支床

有龟”的野居生活。他在写景咏物时，善于运用口语化的词句以及白描的手法。如第3段：

一寸二寸之鱼，三竿两竿之竹。云气荫于丛蓍，金精养于秋菊。枣酸梨酢，桃褫李熟。落叶半床，狂花满屋。名为野人之家，是谓愚公之谷。……草无忘忧之意，花无长乐之心。鸟何事而逐酒，鱼何情而听琴？

又如第4段：

加以寒暑异令，乖违德性。……薄晚闲闺，老幼相携；蓬头王霸之子，椎髻梁鸿之妻。燋麦两瓮，寒菜一畦。风骚骚而树急，天惨惨而云低。聚空仓而雀噪，惊懒妇而蝉嘶。

再如第5段：

昔草滥于吹嘘，籍文言之庆余。……荆轲有寒水之悲，苏武有秋风之别。关山则风月凄怆，陇水则肝肠断绝。龟言此地之寒，鹤讶今年之雪。百灵兮倏忽，光华兮已晚。……不暴骨于龙门，终低头于马坂。谅天造兮昧昧，嗟生民兮浑浑。

《小园赋》和《哀江南赋》一样，“华实相映，情文兼至”（《四库全书总目提要》），把自己的生活感受，融化在作者的高度艺术才能之中，因而受到历代评论家的称赞。

二、散文

由于社会政治的原因，以及文学思潮的影响，这一时期的散文明显地分为前后两个不同阶段。一般说来，魏晋时代的散文，仍然继承两汉遗风，比较质朴自然，出现了不少好的说理、叙事、抒情、写景的散文作品。南北朝时代，形式主义的文风泛

滥，作家们又大多数都生活在帝王、贵族的周围，因而作品往往片面追求对仗、典故和华美的词藻，用绮丽纤巧的形式去掩盖其空虚的内容，使散文出现了骈体化的倾向。

尽管如此，魏晋南北朝时期还是产生了许多不同凡响的散文作品。诸如孔融的《与曹操论盛孝章书》、曹植的《求自试表》、嵇康的《管蔡论》、范晔《后汉书》中的《宦者传论》和《逸民传论》、孔稚珪的《北山移文》、吴均的《与朱元思书》和《与顾章书》、郦道元《水经注》中的《河水》（龙门）和《江水》（三峡），以及杨衒之《洛阳伽蓝记》中的《永宁寺》和《洛阳大市》等等，都为人们所喜爱，并受到评论家们的称赞。这里所选录的几篇散文，是直到现在还常常为人们传诵的作品：

（一）诸葛亮《出师表》

诸葛亮（181—234），三国蜀汉时琅邪阳都（今山东沂南）人，字孔明。《三国志·蜀志》卷三十五有传。他是我国历史上著名的政治家、军事家，又是一位文学家。兴平二年（195），他随叔父诸葛玄避乱南徙，隐居邓县隆中（今湖北襄阳西），观察天下大事，人称为“卧龙”。建安十二年（207），刘备三顾草庐，他答以“隆中对”，成为刘备军中的决策人物。后刘备听从其策，联孙攻曹，大败曹操于赤壁，趁机占有荆、益二州，建立蜀汉政权。刘备称帝后，拜他为丞相。建兴元年（223），刘禅继位，封其为武乡侯，领益州牧，统揽朝政。后曾5次出兵攻魏，争夺中原。建兴十二年（234），与魏司马懿相距渭南。由于劳累成疾，病死于五丈原军中，葬定军山，年54岁。

诸葛亮是一位家喻户晓、妇孺皆知的人物，他受刘备遗诏，悉心辅佐后主刘禅，鞠躬尽瘁，披肝沥胆。建兴五年（227），他率

诸军北驻汉中，准备北伐中原。临出师前，他上疏给刘禅，这就是为世人所推重的《出师表》。

《出师表》开宗明义地说："先帝创业未半，而中道崩殂。今天下三分，益州疲弊，此诚危急存亡之秋也。"接着，他希望后主能够以法治国，赏罚分明，亲贤臣而远小人。对于郭攸之、费祎、董允、向宠等忠良之辈，他给予确切评价，希望后主加以重用，以使裨补阙漏，上下和睦。然后，他笔锋一转，陈述自己的意愿。他说：

> 臣本布衣，躬耕于南阳，苟全性命于乱世，不求闻达于诸侯。先帝不以臣卑鄙，猥自枉屈，三顾臣于草庐之中，咨臣以当世之事。由是感激，遂许先帝以驱驰。……受命以来，夙夜忧叹，恐托付不效，以伤先帝之明。故五月渡泸，深入不毛。今南方已定，兵甲已足，当奖率三军，北定中原，庶竭驽钝，攘除奸凶，兴复汉室，还于旧都。此臣所以报先帝而忠陛下之职分也。

诸葛亮在表明心迹和北取中原的坚定态度后，再次劝勉刘禅"亦宜自谋，以咨诹善道，察纳雅言，深追先帝遗诏"。最后以"臣不胜受恩感激，今当远离，临表涕零，不知所言"作结束。

《出师表》这篇奏文，文风朴素，平易近人，写来情真意切，层次分明。既表示要严以律己，完成北伐的重任，又要求留守后方的同僚尽心辅政，作出贡献。对于朱紫不分、年轻懦弱的后主刘禅，他总是苦口婆心，谆谆告诫要继承刘备的遗志，以谋求一统全国。这种公忠体国、殚精竭虑的精神品格，出自肺腑，率直无华的言词，写来发人深省，恳切周详。刘勰说："孔明之辞后主，志尽文畅"（《文心雕龙·章表篇》）。正因为这样，此表得以传颂万古，光照千秋。相传：抗金名将岳飞，在绍兴八年

（1158）八月中秋前夕路过南阳拜谒武侯祠时，曾挥涕走笔写了《出师表》。今天，成都武侯祠仍存有刻文，在诸葛亮殿上，亦留有“出师表惊人文字，千秋涕泪，墨痕同溅岳将军”的联句。

（二）嵇康《与山巨源绝交书》

嵇康不仅能诗，散文也写得很好，《与山巨源绝交书》这封信，就是一篇有浓厚的文学意味和大胆的反抗思想的散文。山巨源即山涛，与嵇康同是“竹林七贤”的人物。后来，山涛出仕西晋政权，由选曹郎迁官大司马时，欲荐举嵇康代其原职。嵇康乃作书表明心迹，并与山涛绝交。

这封信的开头旨在说写信的原因，是怕山涛推荐自己去做官。接着，他列举老子、庄子、柳下惠、张良、许由等人的行踪，表述自己要有“达则兼善而不渝，穷则自得而无闷”的思想。在此基础上，他在信中说：“人伦有礼，朝廷有法，自惟至熟，有必不堪者七，甚不可者二。”这个“七不堪”，如贪睡晚起、弋钓为乐、章服拜官、不喜吊丧、短与应酬、心不耐烦等，实际上是表示蔑视虚伪的礼教。至于“甚不可者二”是什么呢？他写道：

> 又每非汤武而薄周孔，在人间不止，此事会显，世教所不容，此甚不可一也。刚肠疾恶，轻肆直言，遇事便发，此甚不可二也。

他认为，由于自己有“九患”，其结果必然是“不有外难，当有内病，宁可久处人间邪”？这实际表明：自己鄙视阴谋夺取政权的司马氏集团，以及不愿意与之合作的坚决态度。信中最后说：

> 今但愿守陋巷，教养子孙，时与亲旧叙离阔，陈说平生，浊酒一杯，弹琴一曲，志愿毕矣。

这篇散文，直抒胸臆，主题明确，喜怒笑骂，锋利洒脱。其中某些思想和态度，在正直而又失意的知识分子中间引起共鸣。当他被司马氏集团将刑于东市时，还有太学生3千人请以为师。嵇康之为人及其结局，实在令人赞叹不已！

（三）李密《陈情表》

李密（224—287），西晋时犍为武阳（今四川眉山县）人，字令伯，一名虔。《晋书》卷八十八有传。幼年丧父，母何氏改嫁，由祖母刘氏抚养成人。曾仕蜀汉为郎官，数使东吴，有才辩。晋初，武帝司马炎诏征为太子洗马。他以祖母年高，无人奉养，乃上疏陈词，拒不应命。这就是后人通称的《陈情表》。

奏表一开头，简述自己出生后，六月而慈父见背，四岁而母亲改嫁，然后历叙自己与祖母刘氏相依为命的情况。他说：

> 祖母刘愍臣孤弱，躬亲抚养。臣少多疾病，九岁不行，零丁辛苦，至于成立。既无伯叔，终鲜兄弟，门衰祚薄，晚有儿息。外无期功强近之亲，内无应门五尺之童，茕茕孑立，形影相吊。而刘早婴疾病，常在床蓐，臣侍汤药，未尝废离。

接着，他叙述奉接诏书后的困境：郡县逼迫，州司临门，刘病日笃，进退维谷。于是，他以晋室孝治天下为由，情愿照顾气息奄奄的祖母。他说：

> 臣无祖母，无以至今日；祖母无臣，无以终余年。母孙二人更相为命，是以私情区区不敢弃远。臣密今年四十有四，祖母刘今年九十有六，是臣尽节于陛下之日长，而报养刘之日短也。乌鸟私情，愿乞终养。

这篇奏文情真意深，语气恳切，文笔委婉感人肺腑。晋武帝看后说：“士之有名，不虚然哉。”相传晋武帝为了嘉奖他的真

诚，还赏赐奴婢两人，并使郡县供给他祖母膳食。而在民间，也有读李密《陈情表》而不落泪者非孝子的说法。

（四）陶渊明《桃花源记》

《桃花源记》是一千多年以来仍然深受人们普遍喜爱的一篇杰出作品。它之所以有这样悠久的生命力。不只是由于这篇散文有曲折新奇的故事情节，有栩栩如生的人物，有流畅自然的对话，还由于散文中所描述的桃花源社会，是人们梦寐以求的理想世界。文中是这样描述桃花源的：

> 土地平旷，屋舍俨然，有良田美池桑竹之属；阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣着，悉如外人，黄发垂髫，并怡然自乐。

显然，这个社会的特点是：人人参加劳动，大家自耕自食，“春蚕收长丝，秋熟靡王税”，没有剥削，没有压迫，没有战乱。在这个社会里，儿童得到抚育，老年人也有生活照顾，人与人的关系是融洽亲切的。甚至对一个从桃花源外来的陌生客人，也是“便要还家，设酒杀鸡作食”。这样的社会显然是一个不可能实现的幻想，因为它不是建立在发展生产力和反对剥削压迫的基础之上，只能看作是原始社会的回光返照。但它仍然启发人们去认识封建制度的黑暗和丑恶，鼓舞着人们去反抗残酷的社会现实，具有深远的社会意义。

陶渊明这篇散文所描述的情节和内容，在后人的作品中也得到了反映。如北宋王禹偁《录海人书》、南宋康与之《昨梦录》中记杨氏兄弟奇遇的故事，就是在这个基础上敷衍而成的。

（五）丘迟《与陈伯之书》

丘迟（464—508），南朝齐梁间吴兴乌程（今浙江吴兴县）人，字希范。《南史》卷七十二有传。他在齐时官至殿中郎，入

梁后为司空从事中郎。善写山水诗和骈文。天监四年（505），临川王萧宏奉梁武帝命北伐，受到原梁江州刺史后叛降北魏的陈伯之的抵抗。时丘迟随师出讨，以为咨议参军，领记室，奉萧宏之命作书与陈伯之，劝其归梁。这封信，世称为《与陈伯之书》，载入《梁书》卷二十《陈伯之传》中。

信一开头，先用夸张的笔调写他过去的壮志和功业，以打动他要重新归梁的意念。丘迟写道：

> 将军勇冠三军，才为世出，弃燕雀之小志，慕鸿鹄以高翔。……立功立事，开国称孤，朱轮华毂，拥旄万里，何其壮耶！

这些话虽不是实写，但却又都有事实根据的。如本传载他原是刘人稻谷的小偷和拦路打劫的强盗，后来才是南齐的冠军将军、江州刺史。

丘迟在信中，既指出他投降北魏的过失，又开导他这不过是一时轻率的举动，还告诉他梁武帝的真诚态度，特别以“高台未倾，爱妾尚在”去打动他，用故国的情思去启发他。丘迟在信中说：

> 暮春三月，江南草长，杂花生树，群莺乱飞。见故国之旗鼓，感生平于畴日，抚弦登陴，岂不怆恨！所以廉公之思赵将，吴子之泣西河，人之情也。将军独无情哉？

这段富于诗意的描绘和饶有思古的幽情，可谓妙态横生，扣人心弦。据说陈伯之看完这封信，终于打消疑虑，重新归梁。

这篇文章虽属骈体，但写来颇为自然，语言富于形象，音调抑扬婉转，既能以气势逼人，又能以理服人，以情动人。故钟嵘《诗品》说，丘迟的文章“点缀映媚，似落花依草，虽取贱文通，

而秀于敬子”。这个评价表明，丘迟也是散文作家中的高手。

第三节 民 歌

魏晋南北朝民歌，在两汉乐府民歌的基础上得到了充分的发展。由于政治、经济、民族、习俗等方面的原因，这一时期的民歌明显地有南北之分：南方民歌以描写男女恋情为主，歌风委婉缠绵；北方民歌除情歌外，还有牧歌、战歌等，歌风明快慷慨。值得重视的是，这一时期还出现了两部世界文学宝库中的珍品——《孔雀东南飞》和《木兰诗》。现按时间顺序摘其要者分述于后：

一、《孔雀东南飞》

这首民歌原名《无名人古诗为焦仲卿妻作》，简称《焦仲卿妻》，辑录于徐陵《玉台新咏》书中。由于民歌首句是“孔雀东南飞”，因而又以此作为别称。

据诗前小序载：“汉末建安中，庐江府小吏焦仲卿妻刘氏，为仲卿母所遣，自誓不嫁。其家逼之，乃没水而死。仲卿闻之，亦自缢于庭树。时人伤之，为诗云尔”。“建安”为汉献帝年号，按常例划归为三国初期。因此，说它是魏晋民歌比较妥贴。

这首民歌共353句，1700多字，是我国保存下来的最长的五言叙事诗，被誉为“长诗之圣”（王世贞《艺苑卮言》）。它描写的是一场爱情悲剧，歌颂男女主人公忠于爱情，宁死不屈的反抗斗争精神，具有巨大的社会意义和思想意义。在艺术表现手法方面，归纳起来有以下几点：

其一，人物形象鲜明，个性突出。刘兰芝是一个聪明美丽、

勤劳能干的女子，自从嫁到焦家以后，她“夜夜不得息，三日断五匹”，织布又快又好，夫妻也很恩爱，但焦母却以“此妇无礼节，举动自专由”去非难她。她被遣回娘家后，阿兄逼她改嫁，但她矢志不移，眷念着丈夫。当她被逼，即将举行婚礼时，趁着家人不注意，“揽裙脱丝履，举身赴清池”，以投水自尽去表达自己对爱情的忠贞。刘兰芝这种倔强的性格，正是古典文学中光辉的妇女形象。而身为府吏的焦仲卿，他忠于爱情，但性格比较懦弱，封建礼教影响较深，对于焦母的所作所为，他不敢坚决斗争。诚如鲁迅指出那样，“哀其不幸，怒其不争”。最后，他“徘徊庭树下，自挂东南枝”，走上了以死殉情的反抗道路。至于焦母、阿兄等人，虽然着墨不多，但其音容笑貌也刻画得栩栩如生。陈祚明《采菽堂古诗选》曾称赞道：《孔雀东南飞》这首民歌，“历述十许人口中语，各各肖其声情，神化之笔也”。

其二，故事情节曲折，构思巧妙，充满了戏剧性的冲突。全诗始终围绕焦仲卿夫妻坚贞爱情这个主题，以刘兰芝为主线。故事一开始便单刀直入地勾画兰芝与焦母的矛盾，直至兰芝被遣，这是第一个高潮。高潮过后，夫妇惜别，转入“不久望君来”的一线希望之中。然而阿兄逼嫁，阿母不肯作主，于是又出现了新的冲突，使故事进入第二个高潮。此后，刘兰芝满口答应“便可作婚姻”，仿佛矛盾得到解决。但是，在一阵热闹的婚礼准备之后，刘兰芝乘人不备地以死抗婚，从而又使剧情走上了第三个高潮。最后以焦仲卿自缢作为爱情悲剧的结束。这种跌宕回旋的情节，在我国古典民歌中可谓独树一帜。

其三，剪裁得当，语言生动，夹叙夹议而又极富于抒情性。为了突出人物形象，全诗运用朴素通畅的语言。如“十三能织素，十四学裁衣，十五弹箜篌，十六诵诗书，十七为君妇”，就

是简单明快而又富于民歌特色的乐府语言。诗中人物对话很多，但并不使人感到多余，而是使作品中的人物形象更加鲜明。在内容剪裁上，做到了简繁得当。如写刘兰芝被遣回娘家以前，作者刻意铺张，写她如何从容自若地打扮自己，写她是如何的美丽动人，“指如削葱根，口如含朱丹。纤纤作细步，精妙世无双”，这既丰富了刘兰芝的形象，又为后来县令和太守的求婚埋下伏笔。又如逼婚时送来的财礼，也是采取民歌惯用的铺张手法，从而增强了作品的艺术效果。

其四，现实主义与浪漫主义的有机结合。这首民歌主要是以现实主义手法去描写焦仲卿夫妇间的情爱，而在悲剧的结尾处却是夫妻合葬于华山，“东西植松柏，左右种梧桐。枝枝相覆盖，叶叶相交通。中有双飞鸟，自名为鸳鸯，仰头相向鸣，夜夜达五更”。这种浪漫主义手法，象征着焦仲卿夫妇忠贞爱情的最后胜利。

《孔雀东南飞》不仅是乐府民歌中的名篇，而且由于故事情节曲折，思想内容饱满，因而多次被搬上艺术舞台，成为很有价值的一部爱情悲剧。

二、东晋南朝民歌

西晋乱亡以后，全国一统局面中断，南方经历了东晋和南朝，北方经历了十六国和北朝。由于政治、经济、文化、地理、民族习俗诸方面的差异，表现在民歌方面也有南北之分。宋朝郭茂倩《乐府诗集》说：“艳音兴于南朝，胡音生于北俗。”换句话说，这一时期的民歌继周民歌、汉乐府民歌以后，进入了一个更加繁荣和成熟的历史阶段，同时也明显地出现了南方民歌和北方民歌两大派。

东晋南朝民歌其数量之多，风格之新，迨非前期所能企及。在《乐府诗集》中，辑录南朝乐府民歌468首，其中又分为《吴声歌》和《西曲歌》，前者计326首，后者计142首。

（一）《吴声歌》

《吴声歌》简称《吴歌》，是长江下游建业（今南京）、扬州一带的民歌。建业为六朝都城，扬州亦是自古繁华之地，因而一些民歌具有较为浓厚的脂粉气。至于那些更为健康的民歌，则由于统治者的好恶而摈弃不录。因此，这里所说的《吴声歌》，只是长江下游乐府民歌的一部分，并不是它的全貌。另外，《吴声歌》几乎全是情歌，“郎歌妙意曲，侬亦吐芳词”。在曲调方面，又有《子夜歌》、《读曲歌》，《春歌》、《秋歌》之分。这些不同的曲调，唱的多是同一个男女爱恋的主题。其中有描写爱情欢乐的，如：

宿昔不梳头，丝发披两肩。婉伸郎膝上，何处不可怜。

——《子夜歌》

黄丝诃素琴，泛弹弦不断。百弄任郎作，唯莫广陵散。

——《读曲歌》

打杀长鸣鸡，弹去乌臼鸟。愿得连冥不复曙，一年都一晓。

——《读曲歌》

绿黄带长路，丹椒重紫茎。流吹出郊外，共欢弄春英。

——《春歌》

有写相思之苦的，如：

自从别欢来，奁器了不开。头乱不敢理，粉拂生黄衣。

——《子夜歌》

见娘喜容媚，愿得结金兰。空织无经纬，求匹理自难。

——《子夜歌》

自从别欢来，何日不相思。常恐秋叶零，无复莲条时。

——《秋歌》

思欢不得来，抱被空中语。月没星不亮，持底明浓绪。

——《读曲歌》

有怨恨薄情者的，如：

郎为傍人取，负侬非一事。摇门不按横，无复相关意。

——《子夜歌》

忧思出门倚，逢郎前溪渡。莫作流水心，引新却舍故。

——《前溪歌》

诈我不出门，冥就他侬宿。鹿转方向头，丁倒欺人目。

——《读曲歌》

侬作北辰星，千年无转移。欢行白日心，朝东暮还西。

——《子夜歌》

在《吴声歌》中，还有一种曲调叫《华山畿》，《乐府诗

集》辑有25首。据《古今乐录》载，这种曲调来自于一个动人的传闻：

《华山畿》者，宋少帝时懊恼一曲，亦变曲也。少帝时，南徐一士子打从华山（今江苏句容县北）畿往云阳，见客舍有女子年十八九，悦之。无因，遂感心疾。母问其故，具以启母。母为至华山寻访，见女具说。女闻，感之。因脱蔽膝令母密置其席下，卧之当己。少日，果差。忽举席，见蔽膝而抱持，遂吞食而死。气欲绝，谓母曰："葬时，车载从华山度。"母从其意，比及女门，牛不肯前，拍打不动。女曰："且待须臾。"妆点沐浴，既而出歌曰："华山畿，君既为侬死，独活为谁施？欢若见怜时，棺木为侬开。"棺应声开，女遂入棺。家人叩打，无如之何。乃合葬，呼曰"神女冢"。

《吴声歌》除了感情细腻、缠绵婉丽以外，还常常喜用双关语。如以"莲"喻"怜"，以"丝"喻"思"，以"匹"喻"匹配"，以药散的"散"喻聚散的"散"，以黄莲之"苦"喻相思之"苦"，以"芙蓉"喻"夫容"等等。例如：

遣信欢不来，自往复不出。金铜作芙蓉，莲子何能实。

——《子夜歌》

春倾桑叶尽，夏开蚕务毕。昼夜理机丝，知欲早成匹。

——《子夜夏歌》

登店卖三葛，郎来买丈余。合匹与郎去，谁解断粗疏。

——《读曲歌》

今夕已欢别，合会在何时？明灯照空局，悠然未有期。

——《子夜歌》

双关语的运用，既丰富了想象思维，又增加了委婉含蓄，是《吴声歌》的一大特色。

（二）《西曲歌》

《西曲歌》简称《西曲》，是长江中游荆州（今湖北江陵）、郢州（今湖北宜昌）、樊城（今湖北襄樊）一带的民歌。《西曲歌》的曲调较《吴声歌》为多，主要有《采桑度》、《青阳度》、《那呵滩》、《三洲歌》、《莫愁乐》、《石城乐》、《襄阳乐》、《拔蒲》、《乌夜啼》等。《西曲歌》中的情歌也是丰富多姿的，更多的是描写水上船边的离愁别绪。其中描写劳动与爱情的，如：

碧玉捣衣砧，七宝金莲杵。高举徐徐下，轻捣只为汝。

——《寿阳度》

蚕生春三月，春蚕正含绿。女儿采春桑，歌吹当春曲。

——《采桑度》

朝发桂兰渚，昼息桑榆下。与君同拔蒲，竟日不成把。

——《拔蒲》

莫愁在何处，莫愁石城西。艇子打两桨，催送莫愁来。

——《莫愁乐》

有描写离情别怨的，如：

布帆百余幅，环环在江津。执手双泪落，何时见欢还。

——《石城乐》

闻欢下扬州，相送楚山头。探手抱腰看，江水断不流。

——《莫愁乐》

送欢板桥湾，相待三山头。遥见千幅帆，知是逐风流。

——《三洲歌》

闻欢下扬州，相送江津弯。愿得篙橹折，交郎到头还。

——《翟呵滩》

仅如上述，可以看出《西曲歌》与《吴声歌》的主题基本相同，都是描写男女恋情，但艺术表现手法有较大的差异，感情直率明朗，语言朴素大方，正是《西曲歌》的主要特色。

（三）《西洲曲》

在南方民歌中，除《吴声歌》、《西曲歌》之外，还有祭神的“神弦曲”和《西洲曲》等。《西洲曲》是一首长篇民歌，可能经过江淹或梁武帝萧衍的润色，故又题为江淹所作。今转录如下：

忆梅下西洲，折梅寄江北。单衫杏子红，双鬓鸦雏色。西洲在何处？两桨桥头渡。日暮百劳飞，风吹乌臼树。树下即门前，门中露翠钿。开门郎不至，出门采红莲。采莲南塘秋，莲花过人头。低头弄莲子，莲子青如水。置莲怀袖中，莲心彻底红。忆郎郎不至，仰首望飞鸿。鸿飞满西洲，望郎上青楼。楼高望不见，尽日栏杆

头。栏杆十二曲，垂手明如玉。卷帘天自高，海水摇空绿。海水梦悠悠，君愁我亦愁。南风知我意，吹梦到西洲。

这首描写女子思远之情的民歌，色泽艳丽，情感细腻，音律和谐。它通过“折梅”、“杏子”、“采莲”、“飞鸿”一年四季景物的变化，去表现这位女子的无限相思之情；又用“尽日栏杆头”、“海水摇空绿”、“吹梦到西洲”等词句，去衬托她对所爱男子的深长忆念，具有高度的艺术技巧。另外，歌中运用了民歌惯用的“接字”和“钩字”笔法，使全诗首尾蝉联，一气呵成，自然流畅而又具有节奏美。在诗歌结尾时，再以海水喻愁，借南风寄意，托好梦致情，使这种思恋相续而无穷。

《西洲曲》具有很高的艺术感染力，它像流水行云，其声淙淙，其情绵绵，咏物时寓意新颖，写景时属对自然，堪称为东晋南朝民歌中的代表作。《古诗归》称赞它“声情摇曳而行回”；《古诗源》评价它“续续相生，连跗接萼，摇曳无穷，情味愈出”。正由于它音节和谐流畅，语言宛转动人，因而赢得了人们的喜爱，成为我国民歌艺术发展史上的珍品。

三、十六国北朝民歌

十六国北朝民歌与东晋南朝民歌不同，它的特色是粗犷豪放，慷慨激昂，题材广泛，语言刚健。即使是情歌、恋歌，也都大胆率直，很少矫揉造作。究其原因，一方面是各少数族内迁后，带来了他们的民族风尚和气质；另方面是北方苍茫辽阔的自然环境和连年不断的战乱，也促成了民歌风格的悲凉豪放。在《乐府诗集》中，北朝民歌计约70首。按其内容来说，约略可分为以下几类：

（一）恋歌。如

腹中愁不乐，愿作郎马鞭。出入擐郎臂，蹀座郎膝边。

——《折杨柳歌辞》

谁家女子能行步，反著袂禅后裙露。天生男女共一处，愿得两个成翁妪。

——《捉搦歌》

侧侧力力，念君无极。枕郎左臂，随郎转侧。

——《地驱乐歌辞》

郎著紫袴褶，女著彩袂裙。男女共燕游，黄花生后园。

——《幽州马客吟》

（二）战歌。如：

健儿须快马，快马须健儿。跋跋黄尘下，然后别雄雌。

——《折杨柳歌辞》

放马大泽中，草好马著膘。牌子铁衔衔，铉矛鹖尾条。

——《企喻歌辞》

李波小妹字雍容，褰裳逐马如卷蓬。左射右射必叠双。妇女尚如此，男子安可逢。

——《李波小妹歌》

陇上壮士有陈安，躯干虽小腹中宽，爱养将士同心肝。骒骢父马铁锻鞍，七尺大刀奋如湍，丈八蛇矛左右盘，十荡十决当无前。战始三交失蛇矛，弃我骒骢窜岩幽。为我外援而悬头！西流之水东流河，一去不还奈子

何！

——《陇上歌》

这首《陇上歌》既是战歌，又是十六国时期人们哀悼壮士陈安的挽歌。据《晋书·刘曜载记》说：陈安官至大将军、大都督，雍凉秦梁四州牧，他坚决反抗匈奴贵族刘曜，最后在陇城壮烈牺牲。人们怀念他，为之作《陇上歌》，“曜闻而嘉伤，命乐府歌之”。

（三）牧歌和其他。如：

敕勒川，阴山下，天似穹庐，笼盖四野。天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊。

——《敕勒歌》

《敕勒歌》是一首脍炙人口的牧歌，直至今天仍然为人们所传唱，并选入大、中学校教科书中。过去人们一向认为，这首歌是北齐斛律金所作，或以为它是敕勒族的民歌（关于斛律金其人见《北齐书》本传，敕勒族见《魏书·高车传》）。但据《乐府广题》说：“北齐神武攻周玉壁，……使斛律金唱《敕勒歌》，神武自和之。其歌本鲜卑语，易为齐言。”由此看来，这首歌不是斛律金所作，也可能不是敕勒族（今新疆维吾尔族）的民歌，而是鲜卑族民歌，由斛律金介绍译为汉语。至于歌名《敕勒》，是由于这首歌描述的是敕勒川景致的缘故。

《敕勒歌》只有短短的27个字，便把苍茫辽阔、牛羊繁盛的大草原风光展现在人们的面前，使人们身如其境，欣赏着大草原的特殊景色。因此，它是北方民歌中的名篇。

北方民歌还有其他题材，其中有思念故乡的，如：

高高山头树，风吹叶落去。一去数千里，何当还故处？

——《紫骝马歌辞》

陇头流水，流离山下。念吾一身，飘然旷野。
朝发欣城，暮宿陇头。寒不能语，舌卷入喉。
陇头流水，鸣声幽咽。遥望秦川，心肝断绝！

——《陇头歌》

有反映人民疾苦的，如：

快马常苦瘦，剿儿常苦贫。黄禾起羸马，有钱始作人。

——《幽州马客吟歌辞》

兄为俘虏受困辱，骨露力疲食不足。弟为官吏马食粟，可惜钱刀来我赎。

——《陌谷歌》

有慨叹婚姻苦闷的，如：

驱羊入谷，白羊在前。老女不嫁，蹋地唤天。

——《地驱乐歌辞》

门前一株枣，岁岁不知老。阿婆不嫁女，那得孙儿抱。

——《折杨柳歌辞》

烧火烧野田，野鸭飞上天。童男娶寡妇，壮女笑杀人。

——《紫骝马歌辞》

有歌颂尚武精神的，如：

新买五尺刀，悬著中梁柱。一日三摩娑，剧于十五女。

——《琅邪王歌辞》

男儿欲作健，结伴不须多。鹞子经天地，群雀向两波。

——《企喻歌》

（四）《木兰诗》

《木兰诗》是一篇历久传诵的民间歌辞，全文长达300多字。它写的是女英雄木兰代父从军的故事。木兰为了报效祖国，女扮男装，转战沙场历时10年之久，立下了不朽军功，但她不慕官爵，情愿回到家乡，过原来的劳动生活。

关于这篇歌辞的主人公和著作年代问题，众说纷纭，争论不休，直至今天仍未有较为一致的说法。关于歌辞的女主人公，人们一般传为她姓花，名木兰。如按清人刘湛《三十二兰室诗钞》所说，女英雄原姓魏，名木栾，是西汉文帝时人。其父魏应，为一军之将，曾戍守于今河北定县。元朝时，在该城东约一里处建祠，名叫“将军庙”，并有石碑一块以记其事。至若歌辞的著作年代，人们普遍认为是北朝西魏、北周之际的作品，因为它被收录在隋僧智匠编辑的《古今乐录》里。如按《玉海·艺文类》引《中兴书目》所载，则隋僧智匠已在南朝陈光大二年(568)撰成此书。另有一个折衷的提法，即认为这首歌辞虽成于北朝，但曾经过隋唐文人的润色，由宋朝郭茂倩收入《乐府诗集》卷二十五中。再参照歌辞内容，《木兰诗》应是北朝期间的作品，并已在民间流传，当属无疑。至若木兰，也许历史上确曾有其人，① 但从文学角度来说，把她视为一个典型的女英雄人物，似乎更为妥贴。

《木兰诗》的艺术成就是很高的。它善于继承和发展北方民歌的优良传统。歌辞一开头写道：

唧唧复唧唧，木兰当户织。不闻机杼声，唯闻女叹息。问女何所思，问女何所忆？女亦无所思，女亦无所

① 今河南虞城县有花木兰故居。1983年当地还修复了花木兰碑楼（见1983年4月1日《光明日报》）。

忆。昨夜见军帖，可汗大点兵，……愿为市鞍马，从此替爷征。

再看《折杨柳歌辞》：

敕敕何力力，女子临窗织。不闻机杼声，只闻女叹息。问女何所思，问女何所忆。阿婆许嫁女，今年无消息。

稍加比较，便可看出《木兰诗》的艺术手法和思想境界要更胜一筹。接着，《木兰诗》利用歌谣的反复回旋的句式，去渲染代父从军、女扮男装的人物形象：

东市买骏马，西市买鞍鞯，南市买辔头，北市买长鞭。

旦辞爷娘去，暮宿黄河边，不闻爷娘唤女声，但闻黄河流水鸣溅溅。旦辞黄河去，暮至黑山头，不闻爷娘唤女声，但闻燕山胡骑鸣啾啾。

这种夸张铺排笔法，把木兰出征前后的心情刻画得更为细腻突出，诚如谢榛《四溟诗话》所说："若一言了问答，一市买鞍马，则简而无味，殆非乐府家数。"而"不闻爷娘唤女声"数句，写来更觉悲壮感人，因为木兰的身份终究是一位女郎。再看木兰十年征战的情景描写：

万里赴戎机，关山度若飞。朔气传金柝，寒光照铁衣。将军百战死，壮士十年归。

这里只用了短短的6句30字，就勾画出木兰的英雄气概，简洁明快，惜墨如金。然而，当木兰不愿做官重返故乡以后，诗句再度出现歌谣式的反复回旋，泼墨如云地对女英雄形象进行精雕细琢：

爷娘闻女来，出郭相扶将；阿姊闻妹来，当户理红

妆；小弟闻姊来，磨刀霍霍向猪羊。

开我东阁门，坐我西阁床。脱我战时袍，著我旧时裳。当窗理云鬓，对镜帖花黄。出门看火伴，火伴皆惊忙。同行十二年，不知木兰是女郎。

是啊，木兰从军一方面说明战争给人民带来极大的灾难，因为“军书十二卷，卷卷有爷名。阿爷无大儿，木兰无长兄”。另一方面，木兰英勇杀敌和功成不受赏，又反映了人民大众不慕荣华富贵的优秀品德，以及对和平生活的向往。因此，木兰既是一位有血有肉的现实人物，又是人民理想的化身。《木兰诗》不仅具有深刻的思想教育意义，而且也是我国民歌艺术的代表作之一。木兰从军的故事之所以深受人民的喜爱，并多次搬上舞台银幕，其原因也就在这里。

第四节　小　说

小说在我国历史上是一个不断发展的概念，它在不同时期有着不同的含义：先秦时期，小说通常是指那些浅薄琐屑之言；两汉时期，小说又泛指那些街谈巷语或道听途说；魏晋南北朝时期，小说则主要指鬼神怪异和人间的传闻逸事。关于小说的起源，鲁迅在《中国小说的历史变迁》一文中曾有过阐述。他说：“我想，在文艺作品发生的次序中，恐怕是诗歌在先，小说在后的。诗歌起源于劳动和宗教。……至于小说，我以为倒是起于休息的。”他接着指出，人们在休息时往往彼此谈论故事以消遣闲暇，这就是小说。至于小说的题材，则应追溯到远古的神话和传说，“由此再演进，则正事归为史，逸事即变为小说”（《鲁迅全集》卷8）。魏晋南北朝时期的小说，就是在远古神话传说和

前代小说的基础上发展起来的。

一、志怪小说

（一）志怪小说的产生

所谓“志怪”，就是记述怪异的故事。志怪小说与神话有历史传承关系，但它终究不同于神话。神话所描述的是远离现实的神，是幻想世界中的造物之主，是人兽不分，人神混杂的“古来建大功的英雄”。如盘古开天辟地，女娲塼土造人，但他们都是人首兽身，与凡人大不相同。志怪小说则不然，它主要是写鬼和人，即使是写神，也已赋于人的容貌和特征。如按《山海经·西山经》所载，女神西王母原来是一个“其状如人，豹尾虎齿”的怪物，但在魏晋志怪小说中，却变成了一位雍容华贵的绝代佳人。试看东晋葛洪所作《汉武内传》中有关片断：

> 王母唯扶二侍女上殿。侍女年可十六七，服青绫之褂，容眸流盼，神姿清发，真美人也。王母上殿，东向坐，著黄金褡襹，文彩鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履玄瑶凤文之舄。视之，可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。

除神话传说外，先秦两汉典籍中历史人物的传闻逸事，对于志怪小说的产生也多有启发和帮助。然而，促使志怪小说大量出现的主要原因，却是魏晋南北朝时期的社会环境。在这个时期里，战乱频仍，政局动荡，许多士人不敢正视现实，转而终日纵酒谈玄。在这个时期里，道教日炽，佛教盛行，为谈鬼说怪提供了广阔的市场。另外，人穷敬鬼，世乱呼天，深受剥削压迫的人民大众，为了寻求精神上的慰藉，也常常借助于神鬼，并编造出

谈鬼说怪的故事，去揭露黑暗的现实和憧憬美好的未来。这些故事经过辗转流传和文人的润色加工，就成为志怪小说中的基本内容。诚如鲁迅所说："中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽，会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之书。"

（二）志怪小说的基本内容

在这一时期，志怪小说的数量是相当可观的，除业已散佚不传者外，保留到现在的尚有30多部。其中较为主要的有：

《搜神记》　晋干宝撰，20卷，约460篇，原本已散佚，今本由后人辑录而成。

《拾遗记》　晋王嘉撰，原书19卷，后散佚，萧绮辑为10卷。

《博物志》　晋张华撰，原书10卷，后亡佚，今传本乃后人搜辑而成。

《列异传》　3卷，题为魏文帝曹丕或晋张华撰，原书已亡佚，鲁迅辑得15则，编入《古小说钩沉》。

《玄中记》　晋郭璞撰，原书1卷，后亡佚，有叶德辉辑本，鲁迅辑本有71则。

《搜神后记》　10卷，旧题晋陶潜撰。鲁迅以为"陶潜旷达，未必拳拳于鬼神，盖伪托也。"

《齐谐记》　南朝宋东阳无疑撰，原书7卷，后亡佚，鲁迅辑得15则，编入《古小说钩沉》。

《幽明录》　南朝宋刘义庆撰，原书30卷，后亡佚，流传刻本，均残缺而非全书。鲁迅采集佚文时，得266则，编入《古小说钩沉》。

《异苑》 南朝宋刘敬叔撰，该书流传至今，今传世本为10卷，最早有胡震亨于明万历年间刊入《秘册汇函》。

《续齐谐记》 南朝梁吴均撰，1卷。今本亦为1卷，然非全帙，才17则，其他散见于《太平御览》卷五七九、七五七、七六一中。

《述异记》 南朝齐祖冲之撰，10卷。原书已佚，鲁迅辑有90则。科学家祖冲之尚且编写志怪之书，可见志怪小说之盛行。

《还冤记》 3卷，北齐颜之推撰。颜之推曾著《颜氏家训》，尚且撰此怪异之书，足见此风甚炽。又，该书或称《冤魂志》。

《列仙传》 旧题汉刘向撰。经考证，此书乃魏晋间方士所作。

《汉武内传》 旧题汉班固撰，实为晋葛洪作。

《神异经》和《十洲记》 各1卷，托名汉东方朔撰，应为魏晋间人作。

这些志怪小说中的鬼神，实际上是人，是人本质的异化。他们大都不同于庙堂寺观中的鬼神，有美丽的形体，有丰富的思想感情。作品中所表现的思想内容，可以归纳为以下几个方面：

其一，宣扬诚挚的友情

友情是一种高尚情操。在志怪小说中，结谊者双方虽然人鬼有别，但他们之间却蕴含着轻生死、重然诺、肝胆相照的宝贵感情。如荀氏《灵鬼志》中《广陵散》一则，写的是嵇康与鬼结为知交的故事：在荒郊野外的一个茫茫夜色里，酷爱弹琴的嵇康遇见了一个断头鬼。这个断头鬼形体残毁，身子和脑袋不在一块。相见之下，嵇康才知道断头鬼原来是一位死于非命的音乐家。他俩促膝谈心，志趣相投。临别之际，断头鬼将千古名曲《广陵

散》传授给嵇康。故事全文只有300多个字，情节也很简单，但却表现出人鬼之间高洁的情谊和磊落的襟怀。这首乐曲，在唐代官修《晋书》的《嵇康传》中已被引用，鲁迅《古小说钩沉》中也一再提到它。而嵇康与断头鬼之间的挚诚，正是人世间难得的珍贵的友情。

又如干宝《搜神记》中《范巨卿》一则，写的是一对同窗好友结为生死之交的故事：范巨卿和张元伯分手时，曾约定克期相访。事隔两年，范巨卿果然不远千里前来相会，双方“登堂拜饮，尽欢而别”。后来，元伯病重，盼望能再见到巨卿，但由于山遥水远，这个愿望竟付之流水。元伯死后，鬼魂不灭，至使灵柩沉重非常，谁也抬不动。巨卿闻讯赶来吊丧，叩棺说道：“行矣元伯，死生异路，永从此辞。”然后，巨卿为之“执绋而行，柩于是乃前”。

再如祖冲之《述异记》中《颍川庾某》一则说：颍川庾某，不知何故被捉进阴曹地府。当他被释，要重返人世时，鬼门关上的门卒向他索取贿赂，他身无分文，焦虑不安。正在这时，一位刚进阴司的少女慨然解腕赠镯，使他得于回到世间。这个故事虽然十分简略，但却表现了那位少女的纯洁善良，以及她助人为乐的崇高美德。

其二，歌颂纯真的爱情

爱情是人类的一种美好情感，也是志怪小说中一个十分突出的主题。这里先引干宝《搜神记》中《韩凭妻》一则故事：

> 宋康王舍人韩凭，娶妻何氏，美，康王夺之。凭怨，王囚之，论为城旦。妻密遗凭书，缪其辞曰：“其雨淫淫，河大水深，日出当心。”既而王得其书，以示左右，左右莫解其意。臣苏贺对曰：“其雨淫淫，言愁

且思也；河大水深，不得往来也；日出当心，心有死志也。”俄而凭乃自杀。

其妻乃阴腐其衣。王与之登台，妻遂自投台，左右揽之，衣不中手而死。遗书于带曰：“王利其生，妾利其死，愿以尸骨，赐凭合葬！”

王怒，弗听，使里人埋之，冢相望也。王曰：“尔夫妇相爱不已，若能使冢合，则吾弗阻也。”宿昔之间，便有大梓木生于二冢之端，旬日而大盈抱，屈体相就，根交于下，枝错于上。又有鸳鸯，雌雄各一，恒栖树上，晨夕不去，交颈悲鸣，音声感人。宋人哀之，遂号其木曰相思树。相思之名，起于此也。南人谓此禽即韩凭夫妇之精魂。

今睢阳有韩凭城，其歌谣至今犹存。

《韩凭妻》写的是封建制度下的一个爱情悲剧，它揭露了宋康王的荒淫残暴，歌颂韩凭夫妇的忠贞爱情。故事以冢墓生树、魂化鸳鸯结尾，充满了神奇的幻想，体现着人民的愿望。这个故事几经辗转流传，内容有所变化，如称台为青陵台，致韩凭为韩冯或韩朋，将鸳鸯改为鸟鹭或蝴蝶。唐诗人李商隐《青陵台》诗中“莫许韩凭为蛺蝶，等闲飞上别枝花”的诗句，就是鸳鸯化为蝴蝶一例。

又如《紫玉》故事的全文：

吴王夫差小女，名曰紫玉，年十八，才貌俱美。童子韩重，年十九，有道术。女悦之，私交信问，许为之妻。重学于齐鲁之间，临去，属其父母，使求婚。王怒，不与女。玉结气死，葬阊门之外。三年，重归诘其父母，父母曰：“王大怒，女结气死，已葬矣。”

重哭泣哀恸，具牲币往吊于墓前。玉魂从墓出，见重，流涕谓曰："昔尔行之后，令二亲从王相求，度必克从大愿，不图别后，遭命奈何！"玉乃左顾宛颈而歌曰："南山有乌，北山张罗。乌既高飞，罗将奈何！意欲从君，谗言孔多。悲结生疾，没命黄垆。命之不造，冤如之何！羽族之长，名为凤凰。一日失雄，三年感伤，虽有众鸟，不为匹双。故见鄙姿，逢君辉光。身远心近，何当暂忘！"歌毕，歔欷流涕，要重还冢。重曰："死生异路，惧有尤愆，不敢承命。"玉曰："死生异路，吾亦知之。然今一别，永无后期。子将畏我为鬼而祸子乎？欲诚所奉，宁不相信？"重感其言，送之还冢。玉与之饮宴，留三日三夜，尽夫妇之礼。临出，取径寸明珠以送重，曰："既毁其名，又绝其愿，复何言哉！时节自爱。若至吾家，致敬大王。"

重既出，遂诣王自说其事。王大怒曰："吾女既死，而重造讹言，以玷秽亡灵。此不过发冢取物，托以鬼神。"趣收重。重走脱，至玉墓所诉之。玉曰："无忧！今归白王。"王妆梳，忽见玉，惊愕悲喜，问曰："尔缘何生？"玉跪而言曰："昔诸生韩重来求玉，大王不许，玉名毁义绝，自致身亡。重从远还，闻玉已死，故赍牲币诣冢吊唁。感其笃终，辄与相见，因以珠遗之。不为发冢，愿勿推治。"夫人闻之，出而抱之，玉如烟然。

这是一个情调凄婉的爱情悲剧。故事暴露了封建礼教的罪恶，对封建婚姻作了痛切的控诉。可贵的是，紫玉不顾门第的悬殊，竟然与一个穷书生私订终身，她为情而死，为情而冥会，为

情而赠明珠，为情而救韩重。这个美丽动人的形象，以及那离奇的情节，正是生活现实与艺术真实的完美统一。

除《韩凭妻》、《紫玉》以外，描写人鬼之间诚笃爱情的故事还有很多。如《续齐谐记》中的清溪庙女神，她对所爱的人爱得是那么深沉，“丹心寸意，愁君未知”；《列异传》中的穷书生谈生，他与王家女儿的鬼魂相恋并生一儿，最后王家只好承认谈生为女婿。它如《搜神记》中的《王道平》、《河间男女》，《幽明录》中的《卖胡粉女子》，都是写爱情的力量竟使对方起死回生。这些故事看来荒诞不经，却反映出爱的勇敢和伟大。马克思在《路易·波拿巴雾月十八日》一文中曾说：“使死人复生是为了赞美新的斗争”，“是为了提高想象中的某一任务的意义，是为了再度找到革命的精神”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第605页）。马克思的话，对于我们如何正确地认识志怪小说的社会价值，无疑具有深刻的意义。

其三，赞叹锄恶除暴的豪侠气概

为人言而有信，行事披肝沥胆，这是我们民族的优秀品德。在志怪小说中，这类故事也屡见不鲜。《搜神记》中的《三王墓》，便是一篇出色的代表作。它写古代铸剑专家莫邪为楚王作剑遭到杀害，其子赤为父报仇的故事。篇中鞭挞楚王的残暴，歌颂助赤复仇的山中行客的豪侠行为。故事的后半段写得十分精采，兹转抄如下：

> 王梦见一儿，眉间广尺，言欲报仇。王即购之千金。儿闻之，亡去，入山行歌。客有逢者，谓：“子年少，何哭之甚悲耶？”曰：“吾干将、莫邪子也，楚王杀吾父，吾欲报之。”客曰：“闻王购子头千金，将子头与剑来，为子报之。”儿曰：“幸甚”！即自刎，两手捧头

及剑奉之，立僵。客曰："不负子也。"于是尸乃仆。

客持头往见楚王，王大喜。客曰："此乃勇士头也，当于汤镬煮之。"王如其言。煮头，三日三夕不烂。头踔出汤中，瞋目大怒。客曰："此儿头不烂，愿王自往临视之，是必烂也。"王即临之，客以剑拟王，王头随堕汤中。客亦自拟己头，头复堕汤中。三首俱烂，不可识别。乃分其汤肉葬之，故通名"三王墓"。今在汝南北宜春县界。

《三王墓》故事最早见于汉刘向《列士传》（《北堂书抄》卷一百二十二），《列异传》亦有记载，唯情节均较简单。这个故事深刻地表现了暴君统治下被迫害人民反抗的决心。赤和山中行客的个性凛冽，志厉冰霜。特别是山中行客这个人物，打抱不平，除恶锄暴，视死如归，是一个可歌可泣的动人形象。

又如《搜神记》中的《李寄》，写来也十分感人。今摘录如次：

东越闽中有庸岭，高数十里。其西北隰中，有大蛇，长七八丈，大十余围。土俗常惧。……祭以牛羊，故不得祸。或与人梦，……欲得啖童女年十二三者。都尉令长，并共患之。然气厉不息。共请求人家生婢子，兼有罪家女养之，至八月朝祭，送蛇穴口。蛇出，吞啮之。累年如此，已用九女。

尔时预复募索，未得其女。将乐县李诞家，……其小女名寄，应募欲行，父母不听。……寄自潜行，不可禁止。

寄乃告请好剑及咋蛇犬。至八月朝，便诣庙中坐，怀剑，将犬。先将数石米餈，用蜜艼灌之，以置穴口。蛇

便出，头大如囷，目如二尺镜，闻餈香气，先啖食之。寄便放犬，犬就啮咋。寄从后斫得数创。疮痛急，蛇因踊出，至庭而死。寄入视穴，得其九女髑髅，悉举出，咤言曰："汝曹怯弱，为蛇所食，甚可哀愍！"于是寄女缓步而归。

这篇描写少女李寄为民除害的故事，揭露了封建官吏的昏庸无能，歌颂了女英雄的机智勇敢，写来层次分明，少女形象突出，是志怪小说中的优秀作品。

其四，表彰勤劳善良的品德

勤劳俭朴是美德，孝敬父母是美德，助人为乐是美德。这些诚朴的思想感情，也是志怪小说的一个重要内容。为人们所熟知的《天仙配》的本事，在《搜神记》中已初见端倪，今抄录如下：

汉董永，千乘人。少偏孤，与父居。肆力田亩，鹿车载自随。父亡，无以葬，乃自卖为奴，以供丧事。主人知其贤，与钱一万，遣之。

永行三年丧毕，欲还主人，供其奴职。道逢一妇人曰："愿为子妻。"遂与之俱。主人谓永曰："以钱与君矣。"永曰："蒙君之惠，父丧收藏。永虽小人，必欲服勤致力，以报厚德。"主曰："妇人何能？"永曰："能织。"主曰："必尔者，但令君妇为我织缣百匹。"于是永妻为主人家织，十日而毕。

女出门，谓永曰："我，天之织女也。缘君至孝，天帝令我助君偿债耳。"语毕，凌空而去，不知所在。

这则故事最早见于汉刘向《孝子传》，至唐时成了《董永变文》，宋时展发为话本《董永遇仙传》，明清时又演变为传

奇《织锦记》、《天仙配》、《卖身记》或《槐荫记》等名称。传说今湖北孝感县的县名即据董永事迹而来（按，《董永妻》中的“千乘”地在今山东博兴县西北）。在《搜神记》中，董永和织女的结合虽然是天帝的有意安排，并非如后来舞台上的织女主动爱上牛郎董永，但其本事之所以能广为流传至今天，正是由于它具有浓厚的人情味，为人民大众所喜爱。

它如陶渊明《搜神后记》中的《谢端》一篇，也很富于人情味。故事说：晋安帝时，侯官（今福建福州）有个名叫谢端的年青人，他小时父母双亡，由邻居抚养。十七八岁时，他自立门户，独自生活。他为人朴实善良，邻里们都要为他说媒，但他并不以此为意，仍然早出晚归，辛勤耕作。一天，他在地里捡到一个像酒壶那样大的田螺，觉得是罕见的，便带回家养在水缸里。从此，他每天劳动归来，见家里总有做好的饭菜。他跑去向邻里们道谢，但人家说并没有这回事。此后，家里每天都有热饭热菜。谢端心想：准是邻里们做了好事不愿意说明，忍不住又去感谢他们。他们笑着说：“你秘密地娶了妻子，藏在家里，怎么反而说是我们替你做饭呢？”谢端听了这些话，心中疑惑不解。转天早晨鸡刚打鸣时，他就走出家门，然后又悄悄地溜回家来，藏在篱笆外偷偷地观察动静。不久，他看到一个少女从水缸里走了出来，到灶前去生火做饭。他马上跑进屋里，看水缸里的田螺只有螺壳。啊，原来这个少女是田螺变的。于是，他追问少女说：“你是从哪里来的？为什么要替我做饭？”少女想回到水缸里去，但已不可能了，便回答道：“我是天宫里的白衣素女，天帝怜悯你孤苦零丁，为人老实善良，叫我暂时帮你看家做饭，好让你在10年之中富裕起来，娶上妻子，然后我再回天宫去。现在，因为我的形迹已露，不能再留下来了，但愿你努力种田打鱼，日

子就会越过越好。留下这个螺壳装米，你以后不会再缺少粮食了。”谢端一再挽留少女，少女没有答应。这时一阵风雨吹打过来，少女忽然不见了。谢端按照少女的吩咐，更加勤劳耕作，日子一天天富裕起来。据说，他后来娶了本地的女子为妻，还当上县令哩！

又如《杨伯雍》一则，写杨伯雍这个年青人，有一付乐于助人的好心肠。他每天挑水上山岗，为的是让那些过往行人解渴消乏。一位仙人喝了水后，留给他一袋石子，说也奇怪，这些石子竟变成了一块块美玉。后来，他娶了一位贤良美貌的妻子，并改变了有钱的岳丈对他的看法。

上述董永、谢端、杨伯雍等年青人的高尚情操，实际上是人的美德的集中表现。赞扬他们那种勤劳和乐于助人的品质，并报之以良好的祝愿，正是对那个暴戾乖张、真假颠倒社会的无声控诉。

其五，悼念冤魂为惨死者鸣不平

在不合理的封建制度下，人世间充满了灾难，从而有许多因冻饿、凌逼、含冤、被殉等惨死的人。这些无辜的受害者，在志怪小说中也多有描述。如王嘉《拾遗记》中的《怨碑》，写秦始皇墓葬中有“生殉之人”；颜之推《冤魂志》中的《徐铁臼》，写被后母虐待至死的鬼魂进行复仇的悲剧。这里仅引《搜神记》中的《东海孝妇》一则文字如下：

> 汉时，东海孝妇养姑甚谨。姑曰：“妇养我勤苦，我已老，何惜余年，久累年少。”遂自缢死。其女告官云：“妇杀我母。”官收系之，拷掠毒治。孝妇不堪苦楚，自诬服之。时于公为狱吏，曰：“此妇养姑十余年，以孝闻彻，必不杀也。”太守不听。于公争不得

理，抱其狱词，哭于府而去。自后郡中枯旱，三年不雨。后太守至，于公曰："孝妇不当死，前太守枉杀之，咎当在此。"太守即时身祭孝妇冢，因表其墓。天立雨，岁大熟。长老传云：孝妇名周青，青将死，车载十丈竹竿，以悬五幡。立誓于众曰："青若有冤，愿杀，血当顺下；青若枉死，血当逆流。"既行刑已，其血青黄，缘幡竹而上标，又缘幡而下云。

这则故事的梗概见于《汉书·于定国传》和《说苑·贵德篇》，看来于公和东海孝妇均确有其人，但孝妇遭惨杀时的情状，和孝妇死后大旱三年及平冤后立即下雨之事，则可能是出于传闻，或者就是干宝编写故事时的杜撰之辞。由于这则故事浸透着对冤魂的悼念，对生命的呼吁，和对伤天害理的罪恶制度的咀咒，具有强烈的人道主义和浓郁的人情味，因而在民间广为流传。元朝剧作家关汉卿的名著《窦娥冤》，就是在这个故事的基础上改编成的。

其六，歌颂不怕鬼和敢于捉鬼的无畏精神

当佛教徒、道教徒编造了大量鬼神去恐吓人民大众的同时，在人民中间却产生了一些不怕鬼的故事。特别是那些"真鬼"，人民大众并不怕，而是要捉住它。如《列异传》中的宋定伯，就是一位捉鬼英雄。今将《宋定伯》一文录之如下：

南阳宋定伯，年少时，夜行逢鬼。问曰："谁？"鬼曰："鬼也"。鬼曰："卿复谁？"定伯欺之，言："我亦鬼也。"鬼问："欲至何所？"答曰："欲至宛市。"鬼言："我亦欲至宛市。"共行数里。鬼言："步行太亟，可共迭相担也。"定伯曰："大善。"鬼便先担定伯数里。鬼言："卿大重，将非鬼也？"定伯

言："我新鬼，故重耳。"定伯因复担鬼，鬼略无重。如其再三，定伯复言："我新死，不知鬼悉何所畏忌？"鬼曰："唯不喜人唾。"

于是共道遇水，定伯因命鬼先渡，听之，了无声。定伯自渡，漕漼作声。鬼复言："何以作声？"定伯曰："新死，不习渡水耳。勿怪。"行欲至宛市，定伯便担鬼至头上，急持之。鬼大呼，声咋咋，索下，不复听之。径至宛市中，着地，化为一羊，便卖之。恐其便化，乃唾之。得钱千五百，乃去。于时言："定伯卖鬼，得钱千五百。"

故事中的宋定伯，是人民智慧和勇敢的体现者。他不仅不怕鬼魅，而且装成新鬼，机智地回答了鬼对他提出的种种疑问，并从鬼的口中探听出制服鬼的办法，最后竟把鬼捉住卖钱。故事主题明确，内容比较具体，用笔曲折，其中写渡水声和鬼叫声，以及人鬼之间的对话，都做到简洁传神，是一篇思想性和艺术性都较成功的作品。

另外，《搜神记》中《宋大贤》一则，写宋大贤的沉着机智，终于杀死鬼狐的故事。文字虽然不多，却把捉鬼英雄的形象刻画得情态宛然，可尊可敬。

在志怪小说中，还有其他不同内容题材的作品。如：《搜神记》中的《张助》，写的是破除迷信的故事；《列异传》中的《望夫石》，提到今湖北武昌附近的望夫石的来源；《幽明录》中的《刘晨阮肇》，写对太平世界的向往；《异苑》中的《温峤》，写的是"牛渚燃犀"的典故等等。另外，我们也应该注意，由于时代条件的局限，志怪小说中也确实存在着不少糟粕，

需要认真对待。如：《续齐谐记》中的《阳羡书生》，写的是相互隐瞒的不正常的男女关系；《搜神记》中的《郭巨埋儿》，宣扬的是一种不合理的愚孝；《冥祥记》中的《赵泰入冥》，写的是不信佛教就要在“地狱”受罪；《拾遗记》中的《翔风》，写的是胡婢翔风表示愿意以殉死去报答石崇的“情爱”。这种意愿是不值得的。因为石崇家侍女“美艳者数千人”，当翔风年三十岁时，便被石崇遗弃。然而，翔风因怀怨所作的五言诗，则多少反映了封建社会里许多妇女“坐见芳时歇，憔悴空自嗟”的遭遇。故事中对石崇视珠如土以及腐朽堕落生活的描写，也在一定程度上揭露了贵族地主穷奢极欲的丑态。

（三） 志怪小说的影响与作用

志怪小说这一文学体裁，是我国小说发展史上的一个重要组成部分。就魏晋南北朝时期来说，它仅仅略具规模，不免粗糙，但其丰富的素材，以及写作的技巧，却对唐宋传奇、宋元白话小说和元明清时期的戏曲、小说，都产生了深刻的影响。只要我们稍加注意，在后代的许多文学作品中，都能找到魏晋南北朝志怪小说的踪迹。这里仅举数例加以说明：

其一，唐代沈既济《枕中记》和李公佐《南柯太守传》，取材于东晋干宝《搜神记·杨林玉枕》和南朝宋刘义庆《幽明录·焦胡庙祝》的传说演饰而成。唐代李朝威《柳毅传》，因袭了《搜神记·胡母班》中胡母班给河伯传书的一段。

其二，宋朝洪迈《坚夷志》、明胡翟祐《剪灯新话》以及清朝蒲松龄《聊斋志异》等传奇志怪之书，其内容也有不少沿用旧说。如《聊斋志异》中的《阿绣》是由刘义庆《幽明录·卖胡粉女子》蜕化而来。

其三，元朝关汉卿《窦娥冤》取材于《搜神记·东海孝

妇》，明朝罗贯中《三国演义》中的左慈、于吉、华佗等人的故事，亦来自《搜神记》。

其四，鲁迅的历史小说《铸剑》和黄梅戏《天仙配》，各取材于《搜神记》中的《三王墓》和《董永》。

以上事例表明，魏晋南北朝志怪小说的影响是十分深远的。

另外，在魏晋南北朝志怪小说中，比较集中地反映出我们中华民族传统的道德观念、心理素质和性格特征，隐藏着许多美好的为人们向往的未西，诸如纯洁友谊，真挚的爱情，勤劳俭朴的美德，乐于助人的情操，敢于对恶势力斗争的意志，以及追求自由的果敢精神。正是这些真的、善的和美的东西，启迪着人们的智慧，闪耀着动人的光彩，谱写出一曲曲流传千古的颂歌。

最后，还需要注意的是，尽管宇宙间并没有神仙妖怪、魔鬼精灵，但在文学作品中描写鬼魂，在戏剧舞台上出现鬼戏，本身也不应该感到奇怪，因为写鬼实际上是在写人。这些被人格化了的鬼神，感情丰富，爱憎分明，它们的喜怒哀乐，正是人们对现实生活态度的体现，因而博得了人们思想上的共鸣。描写鬼魂在外国文学作品中也不乏其例。但丁的《神曲》、歌德的《浮士德》和莎士比亚的《哈姆雷特》等伟大作品，都曾经塑造过鬼魂的形象。莱辛在评论莎士比亚笔下的鬼魂形象时曾说过：这个鬼魂既是“一个实际行动中的人物”，又是“真正从阴间来的”。正因为如此，描写鬼神并不可怕，问题在于它歌颂什么？反对什么？对于那些利用鬼神去宣扬宗教迷信，因果轮回和维护封建礼教的作品，毫无疑问地要进行抵制和批判。而对于那些深为人民喜爱的志怪小说，应该重视其艺术和思想价值。鲁迅在《女吊》一文中，便赞扬了这个“比别的一切鬼神更美，更强的鬼魂”。在另一篇叫《无常》的文章里，鲁迅对这个“可怖而可爱的无

常”鬼也赞美地说：“人民之于鬼物，唯独与他最为稔熟，也最为亲密。”

写到这里，魏晋南北朝志怪小说的影响和作用不是昭然若揭了吗。

二、笔记小说

与志怪小说不同，笔记小说所描述的皆为历史人物的传闻轶事。由于时代的局限，笔记小说与志怪小说又往往搀杂于同一著作之中，因而把这类作品称之为“杂史杂传体志怪小说”，如托名汉班固，又传为东晋葛洪或南朝齐王俭造的《汉武故事》（或名《汉武帝故事》），便可归为这一类。即使在名为笔记小说中，亦间或夹杂有一些鬼神怪异的东西，如葛洪《西京杂记》等即是。笔记小说中最为有名的为《世说新语》。该书亦可归入杂史类。就文学角度而言，《世说新语》语言精炼，辞意隽永，文艺手法高超，往往仅用三言两语，便能刻画出人物的音容笑貌，把人物的性格特征突出地表现出来，在中国古代小说中可谓是自成一体。这里援引数例并加以说明：

其一，《德行·荀巨伯》篇载：

> 荀巨伯远看友人疾，值胡贼攻郡，友人语巨伯曰：“吾今死矣，子可去。”巨伯曰：“远来相视，子令吾去，败义以求生，岂荀巨伯所行耶！”贼既至，谓巨伯曰：“大军至，一郡尽空，汝何男子，而敢独止？”巨伯曰：“友人有疾，不忍委之，宁以我身代友人命。”贼相谓曰：“我辈无义之人，而入有义之国。”遂班军而还，一郡并获全。

又《华歆王朗》篇：

华歆、王朗俱乘船避难，有一人欲依附，歆辄难之。朗曰："幸尚宽，何为不可？"后贼追至，王欲舍所携人。歆曰："本所以疑，正为此耳。既以纳其自托，宁可以急相弃耶！"遂携拯如初。世以此定华、王之优劣。

上述两篇是品评汉末、魏晋时代士大夫阶层德行的事例。荀巨伯笃于友谊，重义轻生；华歆在患难中以诚待人，这种精神是令人钦佩的。对此，作者通过生动的记述加以赞颂。

其二，《雅量·王戎早慧》：

王戎七岁，尝与诸小儿游。看道边李树多子折枝，诸儿竞走取之。唯戎不动。人问之，答曰："树在道边而多子，此必苦李。"取之信然。

又如《祖约阮孚屐》：

祖士少好财，阮遥集好屐，并恒自经营，同是一累，而未判其得失。人有诣祖，见料视财物，客至，屏当未尽，余两小簏，著背后，倾身障之，意未能平。或有诣阮，见自吹火蜡屐，因叹曰："未知一生当箸几量屐！"神色闲畅。于是胜负始分。

前篇旨在说明王戎幼而聪明，只有寥寥数笔便勾画出王戎（官至司徒）童年时的聪慧。后篇则通过祖约、阮孚不同嗜好的描叙，去品评他们的优劣。形象逼真，辞意深邃。

其三，《忿狷·王蓝田性急》：

王蓝田性急，尝食鸡子，以箸刺之，不得，便大怒，举以掷地。鸡子于地圆转未止，仍下地以屐齿蹍之，又不得。瞋甚，复于地取内口中，嚼破即吐之。王右军闻而大笑曰："使安期有此性，犹当无一豪可论，

况蓝田耶！”

又如《排调·张吴兴》：

张吴兴年八岁，亏齿。先达知其不常，故戏之曰：“君口中何为开狗窦？”张应声答：“正使君辈从此中入。”

前一个故事，把晋尚书令王述性急的状态刻画得维妙维肖。王羲之又拿其父王承（字安期）的脾气与之比较，指出他们父子身为名士而不够旷达。后一个故事只通过一问一答，就展现出名士张玄之在儿童时代的聪慧、机警的形象。言辞朴实，不加任何渲染，而人物的音容笑貌如在眼前。可谓是选材精当的佳作。

其四，《识鉴·郗超》：

郗超与谢玄不善。苻坚将问晋鼎，既已狼噬梁岐，又虎视淮阴矣。于时朝议遣玄北伐，人间颇有异同之论，唯超曰：“是必济事，吾昔尝与共在桓宣武府，见使才皆尽，虽履屐之间，亦得其任。以此推之容必能立勋。”元功既举，时人咸叹超之先觉，又重其不以爱憎匿善。

又见《简傲·王子猷》：

王子猷作桓车骑参军，桓谓王曰：“卿在府久，比当相料理。”初不答，直高视，以手版拄颊云：“西山朝来致有爽气。”

前篇写郗超平日与谢玄不睦，但当前秦苻坚侵晋时，他却能以大局为重，认为谢玄准能抗敌立功而推荐。这种不以个人恩怨而埋没别人优点的精神，富于教育意义。后篇写王徽之身在其位不谋其政的所谓名士风度。他虽是车骑大将军桓温手下的参谋，但到任很久，还不知道自己是干什么的。当桓温要他协助工作时，

他却两眼望天说："西山早上的空气多新鲜啊"！像王徽之那样不负责任而又傲慢狂妄的清谈之士，究竟对国家能有什么好处呢？前后两篇相互对照，是非曲直就不难清楚了。

其五，《方正·何充直言》

王含作庐江郡，贪浊狼籍。王敦护其兄，故于众坐称："家兄在郡定佳，庐江人士咸称之。"时何充为敦主簿，在坐，正色曰："充即庐江人，所闻异于此。"敦默然。旁人为之反侧，充晏然神意自若。

另见《言语·殷仲文善媚》

桓玄既篡位后，御床微陷，群臣失色。侍中殷仲文进曰："当由圣德渊重，厚地所以不能载。"时人善之。

前篇写何充不巴结上司，敢于直抒所闻所见，端的是好品德。后篇写殷仲文阿谀奉承，为篡位者涂脂抹粉。

在《世说新语》一书里，还有许多言简意赅、广为流传的历史故事：如《自新》门中的周处除三害，《汰侈》门中的王武子用人乳去喂猪，《惑溺》门中的韩寿偷香，《假谲》门中的温峤娶妇，《任诞》门中的刘伶病酒。《文学》门中的阮修三字掾，《俭吝》门中的王戎卖李等等。这些故事简洁精炼而富于形象性。如《雅量》门中的管宁割席，全文只有70多字，便把管宁、华歆二人园中种菜和窗下读书时的两个生活片断，有机地组成一个故事，宛如一幅精彩的速写画。又如《任诞》门中的毕卓，只说了"一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生"20个字，便把那些名士们的反常心理刻骨地描绘出来了。

《世说新语》不仅有着许多寓意隽永的故事，而且还创造了许多优美的文学语言。其中不少成语警句，一直流传到今天。

如："咄咄怪事"，"轻云蔽月"，"阿堵传神"，"管中窥豹"，"吴牛喘月"，"渐至佳境"；又如"千岩竞秀，万壑争流"，"覆巢之下，岂有完卵"，"盲人骑瞎马，夜半临深池"等等。这些成语和诗文典故，在人们日常的工作生活中常常被引用。

《世说新语》不仅具有重要的历史价值，在中国文学史上的地位也是十分突出的。它善于用简洁的笔法，把人物的形象刻画得栩栩如生。明人胡应麟说："读其语言，晋人面目气韵，恍然生动，而简约玄澹，真致不穷，古今绝唱也。"鲁迅也赞扬它："记言则玄远冷峻，记行则高简瑰奇。"为此，举凡后人在写作轶闻琐语之书时，都极力模仿《世说新语》的简炼传神的笔法。如唐代王方庆的《续世说新语》，宋代孔平仲的《续世说》，明代冯梦龙的《古今谭概》，清代王日卓的《今世说》等，都是依据《世说新语》的笔法写成的。《世说新语》中的许多历史故事，为后世的戏曲和小说提供了素材。因此，人们说它是笔记小说的先驱，是小品文的典范，看来是公允平正的。

诚然，由于时代和阶级的局限，作者是用清谈家的观点去描述这一时期世家大族的放诞生活和玄言旨趣的，因而书中存在着一些厌世、玩世等消极因素，如津津乐道于那些纨袴子弟的傅粉施朱，赞扬和欣赏他们那种颓废放荡的言行，把石崇以斩杀美人去劝客人饮酒的罪行，看成不过是一种奢侈浪费而已等等。这些不健康的情调，无疑是应该进行批判的。但是，瑕不掩瑜，我们不能因此而否定或降低《世说新语》在中国文学史上的地位。

除《世说新语》以外，还有袁宏《名士传》、裴启《语林》、郭颁《魏晋世语》和郭澄之《郭子》等笔记小说。这些书都已失传，有的故事亦见于《世说新语》，故不赘述。值得一提的，是

东晋葛洪所著的《西京杂记》。

《西京杂记》原书两卷，宋人分为六卷，所记多为西汉时的遗文轶事。这里仅举数例以见一斑。如写“昭君和番”的王嫱：

> 元帝后宫既多，不得常见，乃使画工图形，案图召幸之。诸宫人皆赂画工，多者十万，少者亦不减五万。独王嫱不肯，遂不得见。
>
> 匈奴入朝，求美人为阏氏。于是上案图，以昭君行。及去，召见，貌为后宫第一，善应对，举止闲雅。帝悔之，而名籍已定。帝重信于外国，故不复更人。乃穷案其事，画工皆弃市，籍其家资，皆巨万。画工有杜陵毛延寿，……同日弃市。京师画工于是差稀。

毛延寿其人不见正史，有人疑为葛洪所杜撰，但王昭君远嫁匈奴呼韩邪单于为王后事，却有据可查。王昭君，名嫱，西汉南郡秭归（今湖北秭归）人，被选入宫。竟宁元年（前33年），元帝刘奭将她嫁给呼韩邪以结和亲。昭君戎服乘马，手提琵琶出塞，后卒葬于匈奴。现内蒙古呼和浩特市南有昭君墓，世称青冢。王昭君故事在民间广为流传，诗歌戏剧亦多以此为题材，成为汉蒙两族人民友好往来的历史见证。

又如“凿壁偷光”的匡衡。故事说：

> 匡衡字稚圭，勤学而无烛，邻舍有烛而不逮。衡乃穿壁引其光，以书映光而读之。
>
> 邑人大姓文不识，家富多书，衡乃与其佣作而不求偿。主人怪，问衡。衡曰：“愿得主人书遍读之。”主人感叹，资给以书。遂成大学。……

据《汉书》本传载，匡衡家境清贫，但他发愤读书，终于官至丞相。这篇文章通过凿壁偷光和与人佣作两则事例，去描述匡

衡刻苦好学的精神，写来质朴自然，顺理成章，是《西京杂记》中的代表作品。

再如“相如死渴”中的司马相如与卓文君。故事写道：

> 司马相如初与卓文君还成都，居贫愁懑，以所著鹔鹴裘就市人阳昌贳酒，与文君为欢。既而文君抱颈而泣曰：“我平生富足，今乃以衣裘贳酒！”遂相与谋，于成都卖酒。相如亲着犊鼻裈涤器，以耻王孙。王孙果以为病，乃厚给文君，文君遂为富人。
>
> 文君姣好，眉色如望远山，脸际常若芙蓉，肌肤柔滑如脂，十七而寡，为人放诞风流，故悦长卿之才而越礼焉。
>
> 长卿素有消渴疾，及还成都，悦文君之色，遂以发痟疾。乃作《美人赋》，欲以自刺，而终不能改，卒以此疾至死。文君为诔，传于世。

按，司马相如是西汉著名的辞赋家，曾以琴心挑引卓王孙女文君。文君乃乘夜私奔相如，一同驰归成都。这篇写司马相如返回成都后的故事，显示出封建礼法的脆弱性和虚伪性。在写法上，人物形象逼真，落笔饶有风致，亦为《西京杂记》中的佳作。明朱权《卓文君私奔相如》一卷，以及清时的《卓文当炉》一剧，都是在这个故事的基础上敷衍而成的。

第五节　文学评论

一、文学评论发达的原因及其成就

文学评论是出文学作品繁荣茂盛的基础上产生和发展起来

的。文学评论作为一种独立的意识形态领域，有它本身发展的过程和特点。在魏晋南北朝以前，文学评论仍处于零散的、笼统的、未成体系的阶段，还谈不上去探索文学的艺术规律。到魏晋南北朝时期，文学评论空前发达起来，《典论·论文》、《文赋》、《文心雕龙》和《诗品》等相继问世。为什么这些有关文学理论和文学批评的著作都在这时出现呢？究其原因，约有如下几点：

其一，是文学本身发展的必然。在此以前，文学作品已有很高的水平，但作为一种艺术，却尚未完全摆脱儒家经学的轨道而自成一家。魏晋南北朝时期，文学的相对独立性已逐渐为人们所认识，文学的艺术特征也不断受到人们的重视，文学的形式美亦逐渐为人们所注意并加以研究。这一切表明，人们对文学的认识已达到如鲁迅所说的“自觉”的阶段。

其二，文学是语言的艺术，它包含着形式美和音乐美。这一时期所出现的各种文学体裁，特别是关于诗歌声律的研究，对于文学评论的发展也很有影响。“四声八病”之说，音律、对偶之议，不仅标志着文学的艺术性的日益成熟和完美，同时也扩大了文学理论和文学批评的研究领域。

其三，自东汉魏晋以来，社会上盛行着品评人物言行的风气。这种风气在文学领域中也得到反映，为文学理论的建立和发展提供了良好的条件。

其四，当时的儒、玄、佛、道等各家学说空前活跃，带来的是文艺思想的日益解放。人们根据自身的认识和体会，从多方面去探讨文学的风格和技巧，从而使文学评论的水平得到了不断的提高。

正是由于这些历史的和现实的原因，文学评论之风在魏晋南

北朝时期空前地活跃起来了。

那么，这一时期的文学评论究竟取得了哪些突出的成就呢？归纳有来有以下两点：

第一，建立了“缘情”说

先秦、两汉时期，诗歌理论是以“言志”为主的。如《诗经》序中说：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗，情动于中，而形于言”。强调写诗要“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”，以达到维护社会秩序和伦理道德的目的。孔子在论诗时，曾提出了“兴、观、群、怨”之说，注意到诗歌中的志与情的不可分割性，但他仍然认为诗歌应以“言志”为主。孔子这一看法，在诗坛上长期占有支配的地位。

到魏晋南北朝时期，情况为之一变，强调诗歌应以“言情”为主的说法逐渐占了上风。如陆机提出了“诗缘情而绮靡”的观点；刘勰认为“诗者，持也，持人情性”；钟嵘进一步强调诗歌特征是“动天地，感鬼神”，“摇荡性情，形诸舞咏”；简文帝萧纲更主张把立身治国与诗赋完全分割开来，“立身先须谨慎，文章且须放荡”等等。这就是说，诗歌文赋的抒情色彩和鲜明个性的特征，以及“言志”必先“言情”的重要性，已成为当时文学评论的基本内容。这种强调诗文“缘情”和“绮靡”的观点，对于文学理论的发展来说，显然是一个突破，具有划时代的意义。

第二，发挥了“神思”论

任何文学艺术的创作，都离不开艺术想象。在此以前，人们对于文学创作赖于想象这一问题已有些认识。如葛洪《西京杂记》曾载有西汉文学家司马相如对赋的看法：“赋象之心，包括宇宙，总览人物，斯乃得之于内，不可得而传。”待至魏晋南北

朝时期，人们更重视“神思”的重要性。陆机的“心游万仞”之说，葛洪的“心存魏阙”之谈，都强调写文章要有丰富的想象。刘勰更提出“神用象通，物以貌求”、“寂然凝虑，思接千载”的主张，认为只有通过“悄焉动容，视动万里”的想象，才能做到“吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色”，从而产生“传神”、“畅神”的艺术效果。

“缘情”和“神思”是文学艺术的基本特征，属于纯文学理论。强调文学作品的形象性，并把它视为文学作品成败和艺术价值高低的关键，这在过去的很长时间里一直是朦胧的、笼统的和不系统的。因此，可以这么说，只有到了魏晋南北朝时期，文学才正式从儒学的藩篱中解放出来，走上了文学上的“自觉”时代。但必须指出，即使是像陆机、刘勰、钟嵘等在文学理论方面作出过贡献的人，他们仍然是以儒家的文学观为基础的。陆机认为：文学应该“济文武于将坠，宣风声于不泯”；刘勰宣称：文学要“本乎道，师乎圣，体乎经”。这就是说，任何好的文学作品，既要有华美的辞藻和动人的形象，有较高的艺术水平，又要合乎儒家学说的规范，使“言志”与“言情”有机地统一起来，为当时的政治服务，为封建统治阶级服务。

二、曹丕《典论·论文》

《典论》是曹丕的论著之书，原文共20篇，曾刊刻于洛阳太学的石碑上，后因石碑毁碎，留存下来的只有《自叙》和《论文》两篇（见严可均《全三国文》）。

《论文》是我国最早的关于文学评论的专著。在这篇文章里，曹丕首先分析“文人相轻，自古而然”的原因，在于文人们“各以所长，相轻所短”，以及“家有敝帚，享之千金”的缘

故。实际上，由于“文非一体，鲜能备善”，要求也就各有不同，“奏议宜雅，书论宜理，铭诔尚实，诗赋欲丽”。任何人都很难在各种不同的体裁上都做得很好。因此，不要只看到自己的长处，却看不到自己的短处，而应该有自知之明。

接着，曹丕评价了“建安七子”的文章，说他们的文章像千里马一样驰骋于当时的文坛：“王粲长于辞赋”，“徐干时有齐气”，“应玚和而不壮”，“刘桢壮而不密”，“孔融体气高妙”，“琳、瑀之章表书记，今之隽也。”

在《论文》中，曹丕首先提出了文以气为主的主张，这是文章中最为光辉的部分。他说：“气之清浊有体，不可力强而致。譬如音乐，曲度虽均，节奏同检，至于引气不齐，巧拙有素，虽在父兄，不能以移子弟。”关于“气”的含义，历来众说纷纭，有所谓“气势”、“语气”、“才气”、“风格”、“个性”等多种解释。直到目前为止，仍然没有一个较为统一的说法。如刘大杰认为，气“是性格和气质兼而有之”（《中国文学发展史》上册，1972年版）；谭家健认为：“从作家而言，主要当指气质，表现在作品中，即是风格”（《试论曹丕的〈典论·论文〉》）；陈植锷则指出“气”有形式与实质之分，形式上“无非是把文学看作主观精神自我扩张的产物”，但就其实质而言，却是作家“对整个社会生活的一个方面进行折光的反映”（《曹丕“文气”说刍议》，《文学遗产》1981年4期）。其实，曹丕所说的“气”，不外乎包括作家本人的“气质”与“才气”两大部分。而这个“气质”与“才气”，主要靠作者本人长期的生活和艺术实践中去形成，即使是父子兄弟也是因人而异的。

《论文》最后强调文学作品的价值，认为它是“经国之大业，不朽之盛事。”他说，光阴易逝，韶光难留，应该“戚尺壁

而重寸阴”，贫者不要慑于饥寒之苦，富者不应贪于享受之乐，否则年华虚度，老大无成，这才是有志者最大的不幸。这些话，对于推动当时文学事业的繁荣发展起了积极作用。

由于作者所处的时代条件和阶级偏见，《论文》是从个人传名的思想出发去鼓励人们努力写作的，对于文人相轻的根本原因在于私有制这一问题也缺乏认识。但是，它已涉及到文学评论中的一些重要课题，诸如文体特征、批评标准以及作家性格与作品风格的关系等等。可以说，自曹丕《典论·论文》以后，我国的文学评论体系已初步建立起来了。

三、陆机《文赋》

这篇文学评论是用赋体写成的。关于《文赋》的写作时间，《晋书》本传无载，唐代大诗人杜甫在其《醉歌行》中，始有“陆机二十作《文赋》”之说。清代王鸣盛则认为此赋作于入洛以前（即30岁以前，见《义门读书记》“陆士衡《文赋》”条）近人逯钦立又提出40岁时作之说（《〈文赋〉撰书年代考》，见《汉魏六朝文学论集》第421页）。看来，此赋似应作于40岁左右（陆机年仅43岁）。

陆机之所以写出这篇文学评论，按《文赋》序言说是为了“论作文利害之所由”。归纳起来，《文赋》讨论了以下两个问题：

其一，探讨文学创作的基本途径。他认为：在下笔之前，作者首先要深入地观察客观的自然界，“佇中区以玄览”，“遵四时以叹逝，瞻万物而思纷”。在有了创作动机以后，才能进入“收视反听”、“心游万仞”等反复构思、联想的复杂过程，并在这个基础上，“选义按部，考辞就班”，对所有的材料和所用的词句进行筛选排列。经过反复的酝酿（“笼天地于形内”），然后

下笔（“挫万物于笔端”，才能写出好的文章来。这些有关文学创作的过程，是作者本人在创作实践中的经验之谈，对于提高文学作品质量具有指导性的意义。

其二，论证内容与形式的密切关系，提出文章贵在创新。他说：“理扶质以立干，文垂条而结繁”，“辞程才以效伎，意司契而为匠”。意思是说，内容和形式是紧密相关的，在强调内容为主体的同时，决不能忽视形式的作用。他还说：“谢朝华于已披，启夕秀于未振”，不能宥守陈辞，而应创立新意，不断推出新的文学作品。陆机的这些看法，是曹丕还没有论到的。因此，《文赋》比起《论文》有着更大的成就。但也应该看到，《文赋》有过分强调表现方法与技巧的倾向，“其会意也尚巧，其遣言也贵研，暨音声之迭代，若五色之相宣。”这样，又难免使文学作品的内容和形式关系本末倒置。所以，刘勰曾批评《文赋》是“实体未该，巧而碎乱”。

四、刘勰《文心雕龙》

刘勰（466？—520），字彦和，东莞莒（今山东莒县）人，世居京口（今江苏镇江）。《梁书》卷五十有传。他早孤，家贫不曾婚娶，官至东宫通事舍人、步兵校尉，晚年削发为僧，改名慧地。所著《文心雕龙》，是我国现存最早的自成系统的古典文学研究专著。

《文心雕龙》共10卷，凡20篇，全文约3万8千字。关于此作的成书年代，一般人认为写于南朝齐末，即30多岁时写成的。至于书的名称，序中曾说：“夫文心者，言为文之用心也。……古来文章，以雕缛成体，岂取刍豢群言雕龙也。”他写这部文学评论之书，目的在于纠正当时文坛上的形式主义文风，提倡以儒家观

点去写有益于政教的文章。原来，在当时文坛上出现了三个派别，一是吟风弄月、寄情声色的“新变”派，一是固守传统、食古不化的“复古”派，一是参古望今、唯务折中的“通变”派。刘勰的《文心雕龙》可以说是“通变”派文学理论的代表作。

刘勰的文学观点，约略分为以下三点：

第一、强调文学反映现实的原则

与曹丕、陆机不同，刘勰不同意文质、文风的变化取决于作家的天才，而认为是受当时客观的社会现实制约的。他从历史上各个朝代的政治和世风出发，去探索文学的盛衰和变化的根源。在《时序》篇中，他曾系统地加以说明：如论《诗经》，认为是“幽厉昏而《板》、《荡》怒，平王微而《黍离》哀！”论建安文学，则提出“观其时文，雅好慷慨，良由世积乱离，风衰俗怨。”论晋代诗赋，则指明是“自中朝贵玄，江左称盛，因谈余气，流成文体。是以世极迍邅，而辞意夷泰。”在比较深入地研究社会政治与文学发展的关系以后，他作出了这样的结论：“文变染乎世情，兴废系乎时序，原始以要终，虽百代可知也。”刘勰的这些见解，合乎历史唯物主义观点，在当时是难能可贵的。另外，对于作家的创作动机，他也十分重视自然景物的变化所带来的影响。他在《物色》篇说：“春秋代序，阴阳惨舒，物色之动，心亦摇焉。”这也是正确而深刻的。

第二，提出质先于文、质文并重的主张

在陆机《文赋》的基础上，他进一步从多方面去阐明文学内容与形式之间的关系。如在《风骨》篇中，他十分强调文章要有风骨：“怊怅述情，必始乎风，沈吟铺辞，莫先于骨”，“若丰藻克赡，风骨不飞，则振采失群，负声无力”。又如《定势》篇中，他认为文章应该“因情立体，即体成势”。也就是说，文学

作品首先应该有思想内容，有丰富的事理和感情。只有这样，才能做到“木体实而花萼振”。与此同时，他又强调文学作品形式的重要性。他在《情采篇》里说：“夫铅黛所以饰容，而盼倩生于淑姿；文采所以饰言，而辩丽本于情性”；又说：“虎豹无文，则鞹同犬羊。”他认为：“华不足而实有余”（《封禅篇》）的文学作品是没有感染力的，而“空骋其华”（《议对》篇）的文学作品是没有生命力的，只有那些“衔华而佩实”（《征圣》篇）的文章才是理想的作品。为刘勰所首倡的这个文学鉴赏原则，不仅奠定了后代文学评论的基本观点，就是在今天也仍有现实的指导意义。

第三，阐明文学评论的依据和标准

在《知音》篇里，他首先指出文艺批评需要有个标准，并检讨了秦汉以来文艺批评界的倾向，一是“贵古贱今”，二是“崇己抑人”，三是“信伪迷真”，认为这些流弊给文艺批评带来了紊乱。为此，他强调要用儒家经典作为文艺批评的标准。他说，圣人的著作有“六义”：一曰“情深而不诡”，二曰“风清而不杂”，三曰“事信而不诞”，四曰“义直而不回”，五曰“体约而不芜”，六曰“文丽而不淫”。他还认为，作为一个文艺批评家，不仅要持论公平，不偏憎爱，而且要有广博的知识和深厚的修养。在如何评价作品的好坏时，他提出了6条标准，叫做“六观”。这“六观”是：

一曰“立体”（作品采用的形式体裁）；

二曰“置辞”（作品的遣词造句）；

三曰“通变”（作品的继承和创新）；

四曰“奇正”（作品的表观手法）；

五曰“事义”（作品的事理和用典）；

六曰“宫商”（作品的声律韵律）。

其他有关文艺创作的构思、想象、风格、继承、革新等问题，《文心雕龙》也进行了不同程度的探讨，并初步建立起自己的理论体系。

需要指出的是，在《文心雕龙》中，刘勰虽然强调“道沿圣以垂文，圣因文而明道”的唯物观点，但却又把孔子说成是“妙极生知”，把孔子删述的“六经”视为真理的渊薮。这样就给评价作品时带来了局限性，甚至作出了不正确的评断。如：他说《史记》一书是“爱奇反经之尤”，《汉书》是“宗经矩圣之典”。对于屈原的作品，他一方面给予高度的评价，但在另一方面却又写出《辨骚》篇，对那些神奇的故事和浪漫主义笔法却斥之为荒诞不经。这就是说，由于他恪守儒家“六经”，拘泥于“六义”的尺度，使得他的“六观”标准有较大的局限性。

尽管如此，《文心雕龙》仍然是我国文学批评史上一部论证充实、条理绵密的伟大著作。唐代的陈子昂、李白、杜甫、韩愈等人的作品都深受其影响。直到现在，人们还以极大的热情去研究这部著作。仅从1981年至1986年的初步统计，有关“风骨”、“气”、“三准”等方面的文章就有30篇之多。可以看出，《文心雕龙》所提出的评论标准和创作方法等，对于当代文学的发展还是有很大价值的。

五、钟嵘《诗品》

钟嵘（约480—552），字仲伟，颍川长社（今河南长葛）人。《梁书》卷四十九有传。他齐时官司徒行参军。入梁官至晋安王记室，曾著《诗品》行于世。

《诗品》又名《诗评》，3卷。它是我国专门评论诗歌的最早

的一部作品，和《文心雕龙》同为南朝齐、梁时代文艺批评的重要著作。与《文心雕龙》兼论诗文不同，《诗品》专论五言诗而不涉及其他文体。钟嵘著《诗品》，意在对两汉至梁代的五言诗进行一次评选和按"九品"之法品第其高下。书中列入122人，计上品11人，中品39人，下品72人。每品中的人物，"略以时代为先后，不以优劣为诠次。"

在《诗品》中，钟嵘对沈约的"四声八病"之说进行了抨击。他认为，古代的诗歌"皆被之全竹，故非调五音无以谐会。……今既不被管弦，亦何取以声律耶？"如果拘泥于平上去入的声调，忌讳着什么蜂腰鹤膝等毛病，一味追求技巧和声律，反而使得"文多拘忌，伤其真美"。因此，他主张诗歌贵在自然和谐，"但令清浊通流，口吻调利"，就是一首好诗。

其次，钟嵘反对做诗用典，主张直抒胸臆。他说："吟咏情性，亦何贵于用事？""观古今胜语，多非补假，皆由直寻"。他认为，像建安时期阮瑀《杂诗》中的"置酒高堂上"，曹植《七哀诗》中的"明月照高楼"，《杂诗》中的"高台多悲风"，徐干《室思》中的"思君如流水"以及南朝宋时谢灵运《岁暮》中的"明月照积雪"等诗句，就都不用典故而清新可爱。至若南朝齐梁时任昉，王元长等人的诗，"句无虚语，语无虚字，拘挛补纳，蛀文已甚。为此，他幽默地说，如果是写那些经国文符和驳议奏章，当然要"资博古"、"穷往烈"，但在写诗时还是引经据典，援古证今，那就是"虽谢天才，且表学问"了。

再次，钟嵘提出诗歌"滋味"说。他反对西晋永嘉之后的那些玄言诗，认为这类诗歌"理过其辞"，"平典似道德论"，读起来"淡乎寡味"。他说，诗有兴、比、赋三义，描写时要深刻细致，情景要融为一体，要做到文已尽而意有余。凡是一首好

诗，必须兴、比、赋并重，若强调比、兴则意深词蹙，若单用赋体则意浮文散。要想使诗有“滋味”，就要求作诗时要做到言近旨远，形象鲜明，“干之以风力，润之以丹彩”。这样，人们在欣赏作品时，“味之者无极，闻之者动心”，既耐人寻味，又扣人心弦，才算是“诗之至也”。

钟嵘在评论诗歌作品时，值得注意的还有两点：一是在论及比较重要的诗人的风格时，总是指出其“源出”于何人或某部书，如说曹植诗出于《国风》，左思诗出于刘桢，谢灵运诗出于曹植等等，这种做法虽然难免有简单化的倾向，但对于探索诗歌的风流派格不无好处；二是在评论作家的艺术风格时，善于运用形象的比喻去进行品评。如对曹植诗评为“骨气奇高，词采华茂”；陶渊明诗“文体省静，殆无长语，笃意真古，辞兴婉惬”；谢灵运的名句“譬犹青松之拔濯木，白玉之映尘沙”；范云诗“清便婉转，如流风回雪”；丘迟诗“点缀映媚，如落花依草”等。用语贴切中肯，新鲜而不落俗套。后世论诗，诸如唐司空图、明胡应麟、清王士祯、袁枚等人，都继承了钟嵘的这些特征和方法。

由于时代的局限和当时诗风的影响，钟嵘在给诗人评定品第时，仍然有忽视思想内容而偏重形式的倾向。如：把建安风骨的代表人物曹操定为下品，把陶渊明和鲍照列为中品，把陆机、谢灵运列为上品。对于曹植评为“建安之杰”无疑是对的，但说陆机为“太康之美”，谢灵运为“元嘉之雄”，则是值得商榷的。

六、萧统《文选》

萧统（501—531），字德施，南兰陵（今江苏丹阳）人。《梁书》卷八有传。他是梁武帝萧衍的长子，于天监元年（502）被立为皇太子，死后谥昭明，世称昭明太子。他博览群书，著述较

多，但亡佚不少，今存明人辑校的明刻本《昭明太子文集》。

《文选》是萧统在东宫时延集文人学士编订的一部文章选集，也是我国现存最早的一部诗文选集。在编选诗赋散文时，他们必然要探索文章的体裁和流派，定出取舍的缘由和标准，因此《文选》同样具有文学评论的价值。

《文选》计凡30卷，内分赋、诗、表、启、赞、论、碑文、墓志、行状、祭文等39类，每类又分有多个子目。略而言之，《文选》着重阐明了下面两个观点：

其一，划定了文学作品与非文学作品的界线

萧统在《文选序》一文中，说明自己编辑《文选》的原因。他说："由姬、汉以来，眇焉悠邈，时更七代，数逾千祀。词人才子，则名溢于缥囊；飞文染翰，则卷盈乎缃帙。自非略其芜秽，集其精英，盖欲兼功太半，难矣！"就是说，他要通过审定筛选，把过去好的文章编辑成册，以方便读者。在他看来，举凡经、史、诸子之书，都以立意记事为本，不属于词章之作。只有那些"事出于沈思，义归乎翰藻"的文章，才是他编选的范畴。这样，他就把哲学论辩、史籍记事和一些应用之章摒弃于文学作品之外，强调文学作品的艺术构思和词句华美的特征。这种分法虽然未必十分恰当，但它终究是一个积极的尝试。

其二，按照略古详近和偏重词采的原则

在《文选》中，入选的作品以晋宋以来的最多，其中又以赋类的比重最大，占了30卷中的9卷。周秦两汉文章入选者较少。而赋是骈体文，它往往片面地追求对仗、用典，追求华美的词藻，用绮丽纤巧的形式去掩盖其空虚的内容。据此可知，《文选》与《文心雕龙》虽成书于同时，同样强调文质并重，但在事实上，《文选》是存在着重文轻质的倾向的。

在《文选》中，举凡南朝《吴歌》、《西曲》和北朝民歌，均摒弃不录，即使是文人所写的乐府诗，除陈琳《饮马长城窟行》等少数几篇外，亦皆淘汰不选。另外，像陶渊明的诗入选的也仅有8首。这些情况表明，萧统的文学主张是深受当时文风影响的。

尽管如此，萧统编选的作品中的大多数仍然是文学史上的佳作。对于那些浮艳色情的宫体诗，他也能斥之不录。另外，《文选》经唐人李善作注以后，更成为文人学士必读之书。因此，《文选》在文学史上的功绩是应该肯定的。

第六节 魏晋南北朝文学的历史贡献

魏晋南北朝文学，既是先秦文学、两汉文学的发展，又是隋唐文学的肇基，在中国文学史上有着十分重要的地位。

如果说，两汉文学还不过是经学的附庸，只是“言志”、“言教”的补充，那么，魏晋南北朝文学已作为一门独立的学科，以“缘情”、“畅神”的特点登上了大雅之堂。就本质而言，文学就是人学，就是人类学的本体论，也是人类精神文明的症结所在，它与哲学、史学、艺术和自然科学等，都是文化发展中的一个侧面。早在曹魏时期，曹丕首先提出了“盖文章经国之大业，不朽之盛事”的观点（《典论·论文》）。东晋的葛洪更进一步认为：“文章之与德行，犹十尺之与一丈，谓之余事，未之前闻”（《抱朴子·尚博篇》）。这些看法，反映出魏晋南北朝文学已能与儒学分庭抗礼，并驾齐驱，蔚然独自成为一家之学。这个历史功绩，在中国文学史上是十分重要的。

就诗歌发展而言，经过“三曹”、“建安七子”，陶渊明、

谢灵运、鲍照、庾信等人的努力，五言诗、七言诗取得了重大的成就。在钟嵘《诗品》里，曾进行概括的评述。他说："降及建安，曹公父子笃好斯文，平原（注：曹植在建安十六年曾被封为平原侯）兄弟郁为文栋，刘桢、王粲为其羽翼。次有攀龙托凤，自致于属车者，盖将百计。彬彬之盛，大备于时矣。……太康中，三张、二陆、两潘、一左，勃尔复兴，踵武前王，风流未沫，亦文章之中兴也。……元嘉中，有谢灵运，才高词盛，富艳难踪，固已含跨刘、郭，凌轹潘、左。故知陈思为建安之杰，公干、仲宣为辅；陆机为太康之英，安仁、景阳为辅；谢客为元嘉之雄，颜延年为辅，斯皆五言之冠冕，文词之命世也。"在这些诗人中，"三曹"和"建安七子"都在不同程度上卷入了社会动乱的漩涡，接触到残酷的客观现实，因而在创作上继承了两汉乐府民歌的现实主义传统，写出了许多优秀的诗篇，为五言古诗的发展奠定了坚实的基础。再经过晋宋诗人的开拓，在题材上更为广泛，出现了田园诗、山水诗，风格和艺术表现手法又有了进一步的提高，使五言古诗出现了一个前所未有的兴盛时期。在七言诗方面，曹丕的《燕歌行》已是一首完整的七言诗。经过晋宋间鲍照等人的努力，由每句押韵的柏梁体发展为隔句对韵，并注意到诗句的对偶，使七言诗开始走向成熟的阶段。齐梁年间，沈约等人提出的四声八病说，以及他们所写的永明体新诗，更奠定了格律严整的近体诗的基础。复经庾信等人的探索和实践，七言律诗亦已有了雏型。为此，清代诗人叶燮在《原诗》中认为："譬诸地之生木然；三百篇则其根；苏李诗，则其萌芽由蘖；建安诗，则生长至于拱把；六朝诗则有枝叶；唐诗则枝叶垂荫……。"叶燮关于诗歌发展的估价，正确地指出魏晋南北朝诗在诗史中的地位。事实上，如果没有建安诗和六朝诗，是不可能出现唐代诗歌

的繁荣局面的。

在辞赋和散文方面，也取得了丰硕的成就。这一时期的辞赋，已经摆脱了两汉时期铺张堆砌的习气，向清新的抒情的小赋方面发展。这些小赋，不在于咏物，而重于言情。其中如王粲的《登楼赋》，鲍照的《芜城赋》和江淹的《别赋》等，一直为后人所传诵。至于散文，不论是表奏（如诸葛亮《出师表》、李密《陈情表》）、书信（如嵇康《与山巨源绝交书》、丘迟《与陈伯之书》）、政论（如鲁褒《钱神论》、刘实《崇让论》、刘峻《广绝交论》）等各种不同的形式，都出现了不少传世的佳作。尽管这时期的散文多为骈体，有追求形式美的倾向，但只要运用成熟，不露斧痕，抑扬顿挫之间，亦无损于内容的充实。如孔稚珪的《北山移文》和吴均的《与朱元思书》，就都成为人们爱读的名篇。

魏晋南北朝民歌，更是百态千姿，争奇斗艳。除千古传诵的《孔雀东南飞》、《木兰诗》外，东晋南朝的《子夜歌》、《西洲曲》，十六国、北朝的《陇上歌》、《敕勒歌》，也都富于特色。南方民歌柔婉缠绵，北方民歌刚健壮丽。这些风格不同的民歌，既是社会生活的反映，又为后代的民歌和文人的诗作提供了借鉴。唐朝一些有名的诗人，也莫不从魏晋南北朝民歌的海洋中摄取养料去不断丰富和完善自己的作品。

在小说方面，它在中国小说史上的地位是毋庸置疑的。应该说，魏晋南北朝是小说的开创时代。这一时期的轶事小说（鲁迅称它为志人小说），虽然故事情节还比较简单，但语言精炼，往往只用廖廖几笔，便勾画出传神的人物形象。如《世说新语》这部笔记小说，直到现在仍然为人们所喜爱。至于志怪小说，虽然不可避免地带有神怪迷信的色彩，但它却为唐代的传奇小说开了先

河，也为明清时期的怪异小说带来了较大的影响。

文学理论和文学批评在这一时期也获得了空前的成就。在魏晋南北朝以前，固然已有一些关于文学的见解，但还不是纯文学理论，而只是一些零散的、笼统的、未成体系的东西。这一时期出现的《文心雕龙》等著作，已在不断深入地探索文学艺术的规律，并提出了文学艺术批评的标准，把“传神”、“畅神”、“文思神远”作为美学的基本原则，不再局限于两汉时期以“赋比兴”和“德化自然”的托物以言志的主张，从而打破了过去以松、柏、竹、梅等进行道德比附的狭隘领域。由于强调文学艺术要“畅神”，要有“神韵”、“气韵”、“风骨”和“滋味”，要体现人的本体意识，就使得自然界中的山水花鸟、田园草木、日月星辰、狮熊虎豹等万事万物，都可以成为歌咏的对象，使整个自然界“都是人的意识的一部分，都是人的精神的无机界，是人为了能够宴乐和消化而必须事先准备好的精神食粮”（马克思《1844年经济学——哲学手稿》第49页）。这种“传神”、“畅神”、“神思”的文学艺术标准，奠定了我国美学的最基本原则，并且逐渐成为我们中华民族独特的美学风范和性格。

第七章　史学和目录学、文字学

我国的史学，可谓源远流长，丰富而璀璨，是世界上任何一个国家都无法比拟的。自从孔子撰《春秋》、左丘明作《左传》之后，经过司马谈、司马迁、班彪、班固、班昭、荀悦等人的开拓，已经初具成规。特别是司马迁的《史记》和班固的《汉书》，更为后代纪传体的楷模，在史学史上有着特殊的地位。但是，严格说来，两汉时期的史学还没有能够自成一家，只能是“附经立说”，作为经学的一个附庸，也没有受到统治者的足够重视。司马迁在《报任少卿书》一文中说：“文史星历，近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优所蓄，流俗所轻也。”待至魏晋南北朝时期，史学得到了长足的发展，摆脱了“附经而行”的桎梏，蔚然成为一门独立的学问，并且越来越受到封建统治者的注意与重视。

魏晋南北朝时期史学的成就是极为丰硕的。其著作之多，体裁之杂，题材之广，类目之齐，超过了以往任何一个历史时期。据《隋书·经籍志》载，这一时期所著的史籍多达874部，16558卷。除当时已亡佚者外，尚存817部，13364卷。其中仅纪传、编年二体的史书，亦多达百部以上。然而，由于种种原因，这些宝

贵的文化遗产已经大部分亡佚，遗存至今天的只有几部“正史”、“别史”、方志和杂著。下面，兹将这一时期史学概况进行简要介绍。

第一节 五部正史的编撰

一般所谓正史，需要具备以下两个条件：一为纪、传、表、志俱全的史书；二为经过历朝政府的命定。因此，凡是未经政府认定的纪传体史书，都另列入“别史”。记载这一时期的历史的著作被列为正史的是：晋·陈寿《三国志》，唐·房玄龄《晋书》，齐·沈约《宋书》，梁·萧子显《南齐书》，唐·姚思廉《梁书》、《陈书》，北齐·魏收《魏书》，唐·李百药《北齐书》，唐·令狐德棻《北周书》，以及唐·李延寿《南史》、《南史》。其中成书于魏晋南北朝的是《三国志》、《宋书》、《南齐书》、《魏书》，加上宋·范晔《后汉书》共为五部。现分别说明如下：

一、陈寿《三国志》和裴松之注

陈寿（233—297），字承祚，巴西安汉（今四川南充）人。《晋书》卷八十二和《华阳国志》卷十一有传。他“少好学，师事同郡谯周（《古史考》作者），仕蜀为观阁令史。宦人黄皓专弄威权，大臣皆曲意附之，寿独不为之屈，由是屡被谴黜。”西晋泰始十年（274），他先是编成《蜀相诸葛亮集》，升迁为著作郎，并开始编著《三国志》。中书监张华欣赏他的才华，推荐为中书郎，但被荀勖授意吏部出为长广太守，他辞而未就。不久，他改任为治书侍御史，却又被攻击而免职。生平著述颇多，除上

述二书外，尚有《古国志》、《益部耆旧传》等书。

《三国志》原著65篇，今称65卷，是一部半纪传体（仅有纪传而无表志）的分国史。《魏志》前4卷称纪，《蜀志》《吴志》有传无纪。对魏的君主称帝，叙入纪中；蜀、吴则称主不称帝，叙入传中。很明显，陈寿是以曹魏为正统，认为立国者曹操是“非常之人，超世之杰”。对于刘备、孙权和诸葛亮等人亦多有评论。该书是在陈寿死后才由晋政府列为典籍公布的。按《晋书》本传引梁州大中正尚书郎范頠的话说：《三国志》一书“辞多劝诫，明乎得失，有益风化。虽文艳不若相如，而质直过之。”梁时刘勰认为：在当时所著的三国史书中，“唯陈寿《三志》，文质辨洽，荀（勖）、张（华）比之于迁（司马迁）、固（班固），非妄誉也。”（《文心雕龙·史传篇》）另见高似孙《史略》引北魏崔浩的评论说：“陈寿《三国志》，有古良史之风。其著述文义典正，皆扬于王庭之言，微而显，婉而成章，班、史以来，无及寿者。”可见《三国志》在南北朝时就已享有很高的声誉。待至唐代修撰《隋书·经籍志》时，《三国志》一书已列为正史的四史之一。

《三国志》一书是我国重要的典籍，它保存了三国时期和以前的许多有价值的史料。如《魏志·张鲁传》、《蜀志·刘焉传》中五斗米道的原始材料，《魏志·华佗传》中关于华佗精谌的医术，《魏志·张燕传》中黄巾起义余部张牛角等坚持斗争史事，以及《魏志·外国传》中所叙述鲜卑、乌桓各族和倭（日本）人的社会生活情况等，都是极为珍贵的。

值得注意的还有：1942年，在新疆鄯县出土了晋代人所写的《三国志》手抄本，内容是《吴书·虞翻传》和《吴书·张温传》的部分，共80行，1090多字，中有残损。原件已流入日本，

国内幸有影印本流传。1965年，在新疆吐鲁番的英沙古城的一座佛塔遗址中，又发现《三国志》的手抄本，内容是《吴书·吴主孙权传》和《魏书·臧洪传》残卷，计存40行，570余字。这两种手抄本都是隶书体，行款工整，但非一人抄写。就字迹看，前者可能是东晋时手抄本，后者还要早一些，可能即是《三国志》成书后不久的西晋手抄本。这些珍贵的手抄本的发现，是我国古代文献中的大事，故特附及之。

裴松之（372—451），字世期，河东闻喜（今属山西）人。《宋书》卷六十四有传。他年仅8岁时，便已学通《论语》、《毛诗》。博览群籍，立身简素。历任殿中将军、国子博士、永嘉太守、中书侍郎等职。元嘉六年（429），他奉宋文帝刘义隆诏命注《三国志》。在他看来，“寿书铨叙可观，事多审正。诚游览之苑囿，近世之嘉史。然失在于略，时有所脱漏。”为此，他对作注定出了4个原则：一曰补阙，二曰备异，三曰惩妄，四曰论辨（参见《三国志》附录《上三国志注表》）。《四库全书总目提要》对他注《三国志》的方法十分推崇，并归纳为6条：一是引诸家之论以辨是非，二是参诸家之说以核讹异，三是传所有之事详其委曲，四是传所无之事补其阙佚，五是传所有之人详其生平，六是传所无之人附以同类。根据这些原则、方法，裴松之将汉、魏、晋时代凡有关三国史事的书籍共200种左右都作为参考书，加以摘录并附录于《三国志》各卷之后。这些被摘引的古籍，现在已差不多全部亡佚。裴松之为《三国志》作注，注文多出原书的数倍，大大地丰富了原书的内容，实际上是《三国志》的补编。

《三国志》与《史记》、《汉书》、《后汉书》合称为“四史”。清人徐绍桢《三国志质疑》和近人卢弼《三国志集解》，

可作为《三国志》的补充或参考。

二、范晔《后汉书》

范晔（398—445），字蔚宗，顺阳（今河南淅川县东）人。《宋书》卷六十九有传。他出身于官僚世家，“少好学，博涉经史，善为文章”，故虽“长不满七尺，肥黑，秃眉须”，然官运亨通，自参军、秘书丞、新蔡太守、尚书吏部郎、宣城太守、镇军长史、下邳太守，直至左卫将军、太子詹事。掌管禁旅，参与机要。元嘉二十二年（445），因孔熙先阴谋迎立彭城王刘义康一事的牵涉，被捕入狱，不久被处死，时年48岁。曾著《后汉书》，成纪传90卷。

据本传载，范晔在27岁时，左迁宣城太守。“不得志，乃删众家《后汉书》为一家之作。”但直至他被捕入狱之前，原定的10篇志书仍未完成。他死之后，这些未定稿又“悉蜡以复车。”待至梁代刘昭为《后汉书》作注时，把晋司马彪《续汉书》里的8志30卷补入范晔的书中，合共120卷。这就是现存的《后汉书》。

《后汉书》是以《东观汉记》作为主要底本，再参考、校正、选择当时诸家史籍中有关东汉资料编撰而成。关于编著该书的意图和自我评价，范晔在入狱后与诸甥侄书中有所叙述。他说：“既造《后汉》，转得统绪。详观古今著述及评论，殆少可意者。班氏最有高名，既任情无例，不可甲乙辨，后赞于理近无所得，唯志可推耳。博赡不可及之，整理未必愧也。”（《宋书·范晔传》）另见《南史·范晔传》引其《后汉书·自序》说：“常谓情志所托，故当以意为主，以文传意。”“吾杂传论皆有精意深旨，至于《循吏》以下，及《六夷》诸序论，笔势纵

放，实天下之奇作。其中合者，往往不减《过秦篇》。尝共比方班氏所作，非但不愧之而已。”序中又说：“赞自是吾文之杰思，殆无一字空设，奇变不穷，同合异体，乃自不知所以称之。此书行，故应有赏音者。”“自古体大而思精，未有此也。”这就是说，范晔因不满前人所作的后汉史书，故要重编《后汉书》来发挥他的历史见解。他对自己的文章很自负，认为不在班固之下。实际上，这部书从选材、叙述乃至赞论方面，确有它过人之处。唐人刘知己在《史通》的《序例》、《论赞》等篇中，在批评魏晋以来许多史学著作“华多于实，理少于文”之后，对范晔的文章大加推崇。他说：“爰自范晔，始革其流；遗弃史才，矜衒文采；后来所作，他皆若斯。”唐时政府已将《后汉书》列为正史中的“四史”之一。

《后汉书》经过刘劭补进司马彪《续汉书》8志后，仍然短缺了关于“食货”、“艺文”、“河渠”诸志的材料，这无疑是一个重大的缺点。但是，《后汉书》具有许多不可忽视的优点：首先，范晔吸取了《史记》“辨而不华，质而不俚”和《汉书》“赡而不秽，详而有体”的长处，做到“简而且周，疏而不漏。”（刘知几《史通·补注》）在评论人物时，他采取了“贵义德，抑势利，进处士，黜奸雄”的原则，揭露宦官权贵的丑行，推崇李膺、杜密的胆识，“宰相无多述，而特表逸民；公卿不见采，而特尊独行”。（王鸣盛《十七史商榷》）对于那些所谓“离经叛道”的人如王充、王符、仲长统等，都为他们立传。这是极其可贵的。其次，他开创了《党锢》、《文苑》、《独行》、《逸民》、《方术》、《列女》等六种新的体例，扩大了史学领域的范畴。其中如《文苑》、《列女》诸传，都为后代史学所遵循。再次，在文献价值方面，《后汉书》保存了许多珍贵

史料，因为在它前后的诸家所撰后汉史书，除袁宏《后汉纪》以外，其余皆已亡佚。如王符的《潜夫论》，仲长统的《昌言》以及崔寔的《政论》等有关论著，也都有赖于《后汉书》才保存下来。对于当时边疆各少数兄弟民族如西羌、南匈奴、乌桓、鲜卑以及西域各族的社会生活和内迁情况，书中都作了较为详细的记述。

为《后汉书》作注的，除刘昭注各志外，还有唐章怀太子李贤注各纪传。清人惠栋《后汉书补注》和近人王先谦《后汉书集解》等，可作为《后汉书》的补充或参考。

三、沈约《宋书》

沈约（441—513），字休文，吴兴武康（今浙江德清县武康镇）人。《梁书》卷十三有传。他幼孤贫，笃志好学，昼夜不倦，历仕宋、齐、梁3代，官至国子祭酒、冠军将军、吏部尚书、尚书仆射，封建昌县侯。他是一位很有影响的文学家和史学家。在史学方面，除《宋书》外，尚有《晋书》110卷、《齐纪》20卷、《高祖纪》14卷等。

《宋书》凡100卷。据《宋书》卷六十《自序》说，他在齐永明五年（487）奉诏撰《宋书》，至次年二月即告毕功（实际最后定稿应在齐末梁初）。究其成书之速的原因，一是他从20岁开始就从事史书编著，又才思敏捷，文笔可观，撰编《宋书》，可谓是轻车熟路；二是关于刘宋史事，已有徐爰、何承天、山谦之、裴松之，苏宝生等人的旧稿作为蓝本。沈约不过是将他人的旧作加以编整排列，并适当补充有关宋史的资料而已。

尽管如此，经沈约编定的《宋书》，仍然具有很高的历史价值：首先，《宋书》中的八志所记材料系统而丰富，它的内容不

限于刘宋一代，而是上自先秦延及魏晋。其中如《律历》、《天文》、《州郡》诸志，精确详明，脉络清晰，诚为我国古代天文、地理学成果的实录。遗憾的是，《宋书》也没有《食货》、《艺文》2志。其次，在《宋书》各纪传中，收录了不少文献资料。如《武帝纪》中有《禁淫祠诏》，《何承天传》中有《谏北伐表》，《顾觊之传》中有《定命论》等。这些极为容易散失的文论，都赖于《宋书》方得保存下来，对于研究当时的政治、军事均有一定的价值。书中关于当时各地的农民起义，如景平元年（423）的富阳孙法光起义、元嘉九年（432）的广汉赵广起义，以及元嘉末年荆、雍、豫三州的少数族人民起义等，虽然真相多被歪曲，但仍是研究当时社会矛盾的主要线索。再次，《宋书·夷蛮传》中所记述的林邑、扶南、师子、天竺、高句骊、倭国等外国材料，对于研究当时我国与东南诸国和朝鲜、日本的经济文化交流，也有重要的参考价值。

四、萧子显《南齐书》

萧子显（489—537），字景阳，南兰陵县（今江苏常州西北）人。《梁书》卷三十五有传。他是齐高帝萧道成之孙，7岁时封侯。历任太子中舍人、国子祭酒、侍中，官至吏部尚书，后出为吴兴太守，至郡未几而卒。他颇负才气，除著《南齐书》外，尚著有《后汉书》100卷，《普通北伐记》5卷，以及文集20卷等。

《南齐书》凡60卷（今本亡失序录1卷），原名《齐书》。宋朝以后为了区别于唐李百药的《北齐书》，改为今名。该书有《礼》、《乐》、《天文》等8志，但《食货》、《艺文》、《刑法》诸志均缺。

由于萧子显是齐梁时代人，齐梁又是同族，故其所著的《南齐书》中，保留了不少原始材料，史事的真实性程度较为可靠。如对当时封建统治集团内部的斗争，唐寓之领导的农民起义，以及科学家祖冲之的生平和成就等的记载，就是研究当时社会矛盾、科学文化的重要资料。本书文字较为简炼，详略得体。但由于时代、阶级的局限，书中宣扬“天命”和佛教的因果报应。

五、魏收《魏书》

魏收（506—572），字伯起，小字佛助，巨鹿下曲阳（今河北晋县西）人。《北齐书》卷三十七有传。他少年时曾“欲以武艺自达”，后折节读书，非常用功，常坐于板床上讽诵，“积年，板床为之锐减”。北魏时历任太学博士、记室参军、中书侍郎，兼修国史。北齐时任中书令兼著作郎，奉诏编撰《魏书》，后累官至尚书右仆射。大概是由于他所修的《魏书》“多憾于人”，故在北齐灭亡之际，“收冢被发，弃其骨于外”。这种被剖棺暴尸的悲惨结局，在历代史官中要算是最不幸的。

关于魏收其人，本传说他硕学大才，文思敏捷，“下笔便就，不立稿草”，但为人放荡轻佻，绰号“惊蛱蝶”。在编撰魏史时，所引史官皆是依附他的人，并非史才。魏收本人身为总编，却又感情用事，“举之则使上天，按之当使入地”。于是，当《魏书》初成时，“众口喧然，号为‘秽史’”。

其实，“秽史”之说是很成问题的。史书要求秉笔直书，但由于种种原因，即使是良史也只能求其大体存实而已。综观魏收为人，自视甚高，性又褊急，官运并不亨通，常常遭到朝廷大臣的讽刺嘲笑。他虽身为《魏书》的监修，但在为谁立传（包括正传、附传）和如何立传的原则问题上，还是要听皇帝和大臣们的

意见，顶多也只能在人物褒贬上稍弄其权。在北齐文宣帝高洋的眼里，魏收只不过是曾为司马迁所叹息的“倡优畜之”罢了。再有，《魏书》写成后，曾经过3次修改（560、561、573年）。在第3次修改时，魏收已死。魏收所著原稿的真面目究竟如何，今天亦已难得其详。而从现存的《魏书》看来，内容并不芜杂猥亵，记事清晰明快，文笔典雅端正。因此，《魏书》虽有恶名，仍然是宋朝时所列的17种正史之一。

《魏书》原为130卷，传至北宋时已散佚不全，残阙了39卷，经刘恕、刘攽、范祖禹等人补成今本，仍分为130卷。该书虽几经删改变动，有些地方难免愈改是非愈乱，甚至可能打乱了魏收原书的结构，但它仍具有很高的历史价值：首先，与该书成书前后的其他史书（前有《三国志》、《后汉书》、《宋书》、《南齐书》，后有《梁书》、《陈书》、《北齐书》、《周书》和《南史》、《北史》等）相比较，它具有一个重要的特点，就是有记载社会经济制度的《食货志》。这是史书中极为重要的也是最不容易编写的一项。志中所记述的均田制度，既是研究北魏经济获得发展的原始材料，又是研究北齐、北周、隋、唐时期均田制发展、演变的主要线索。其次，《魏书》创立了专门记述佛教、道教史事的《释老志》。志中对于印度佛教的东传、佛教在中国北方的传播，以及寇谦之改造道教的经过，都作了较为详细的叙述。它不仅有助于了解当时寺院经济的剥削和统治者利用宗教麻醉人民的基本情况，而且对于佛教的中国化和道教的发展提供了史料上的证据。再次，通过《魏书》所记载的比较完备的资料，得以了解鲜卑族封建化和北方各族走向民族融合的过程，对于研究中华民族的发展史具有重要的参考价值。

六、正史编撰附记

上列五部正史，是沿袭《汉书》体例编成的断代史。由于魏晋南北朝时代的特点，在编撰正史时便出现了为汉、唐、明诸史所不存在的问题。其主要表现在：

（一）正统问题

以一系相承或一脉相传为特征的正统问题，在当时有着重要的政治意义。魏、蜀、吴三国鼎立局面的存在，反映到史学上便有正统之争。陈寿《三国志》以曹魏为正统，习凿齿《汉晋春秋》以刘蜀为正统，其原因固然十分复杂，但陈寿身为晋臣，如伪魏则是伪晋；习凿齿身仕东晋，以桓温觊觎东晋政权为非分，故作书以裁正。南北朝对峙之际，沈约《宋书》骂北魏为“索虏”，魏收《魏书》斥萧齐为“岛夷”，亦是要以“正统”自居，从而达到名正言顺去讨伐对方的目的。

（二）断限问题

任何一个朝代建立和灭亡的时期是明确的，但在补叙王朝建立以前的史事，和为王朝交替之际的历史人物立传时，便必然遇到断限问题。《三国志》以曹魏为正统，故为曹操立《武帝纪》。沈约修《宋书》时，对于早已引起争论的断限问题也提出异议，主张“始自义熙肇号，终于升明三年（405—479）”，认为“桓玄、谯纵、卢循、马鲁之徒，身为晋贼，非关后代；吴隐、谢混、郗僧施，义止前朝，不宜滥入宋典。”它如唐修《晋书》时为司马懿立《高祖宣帝纪》，实际上也是晋时关于断限问题之争的反映（参见《晋书·贾谧传》）。

（三）书志问题

这一时期所修的五部正史，除《三国志》无书志外，其余各

书均按《史记》、《汉书》体例。但由于时代不同和史家见识的差异，在编修书志时，都作了增减或合并。兹列表对比于后：

史记	礼书	乐书	律书	历书	天官书	封禅书	河渠书	平准书		
汉书	礼乐志	刑法志	律历志	五行志	天文志	郊祀志	地理志	沟洫志	食货志	艺文志
后汉书	礼仪志	百官志	律历志	五行志	天文志	祭祀志	郡国志	舆服志		
宋书	礼志	乐志	律志序	历志	天文志	符瑞志	州郡志	百官志	五行志	
南齐书	礼志	乐志	舆服志	五行志	天文志	祥瑞志	州郡志	百官志		
魏书	礼志	乐志	律历志	刑罚志	天象志	灵征志	地形志	官氏志	食货志	释老志

上述情况表明：这一时期正史除仍遵循《史记》、《汉书》的天文、律历、礼乐诸志外，最为突出的是不立艺文、刑法二志以及短缺食货志，而对关于天降祥瑞、受命于天的鬼神迷信，却多有所记。它反映当时统治者对社会经济和法律的忽视。值得注意的是被斥为"秽史"的《魏书》，它不仅继承了《史记·平准书》和《汉书·食货志》的优良传统，而且根据时代特点创立了《释老志》，实在是难能可贵。

（四）类传问题

这一时期编撰的正史，在类传方面增添了不少新目（《三国志》例外）。兹以《史记》、《汉书》为准，列表比较如下：

史记	循吏	儒林	酷吏	游侠	佞幸	滑稽	日者	龟策	货殖	匈奴等	
汉书	循吏	儒林	酷吏	游侠	佞幸	外戚	元后		货殖	匈奴等	
后汉书	循吏	儒林	酷吏	独行	宦者	逸民	列女	方术	文苑	东夷等	
宋书	良吏	大臣	二凶	孝义	恩幸	隐逸	后妃	索虏	宗室	蛮夷	王子
南齐书	良政	大臣		孝义	幸臣	高逸	皇后	文学	宗室	魏虏	王子
魏书	良吏	儒林、大臣	酷吏	孝感、节义	恩幸、阉官	逸士、外戚	列女、皇后	术艺	文苑	匈奴等	王子

根据上表，这一时期正史编撰时，除继续遵循《史记》、《汉书》的循吏、儒林诸传外，其他多有变动或为新辟的类传。归纳起来，约有如下特点：

其一，奖励孝义。魏晋南北朝时期朝代更迭频繁，世家大族对于国玺的传替已经是“司空见惯”，恰如“将一家物与一家物”，因而大谈以孝治天下。它反映在史著上便是设立《孝义传》。正如沈约在《宋书·孝义传序》所说，当时“风漓化薄，礼违道丧，忠不树国，孝亦愆家”，他要立传表扬那些“情发于天，行成乎己，捐躯舍命，济主安亲”的人。这样，经过正史的大力宣扬，孝义之风益发盛行起来了。

其二，表扬隐逸。隐逸之风是动乱社会的一面镜子。在权诈迭起、祸败相继的客观环境下，一些人“或虑全后悔，事归知殆；或道有不申，行吟山泽。”（《南齐书·高逸传》）这些明哲保身、归隐山林的“栖遁之士”，在当时是以“神人”、“仙人”、“高人”、“逸士”见称的。即使是像皇甫谧、束晳等史学家者流，也著《高士传》、《玄居释》自许。又见《南齐书·袁彖传》，他反对檀超在修国史时立《处士传》，认为“此偏介之行，不可长风移俗，故迁书未传，班史莫编”。可谓有识。而这时期的几部正史皆为之立传，与《史记》、《汉书》迥然异趣，此乃时势之所使然。

其三，特重家世。这一时期的正史中多立有王子列传，在其他人物传中也无不述及其门第阀阅。在那些权贵者流的心目中，“保国之说无因，保家之念宜切”，只要是高门华阀，经济上享有特权，社会上极受推崇，政治上有世及之荣，甚至法律上也可以量刑减罪。如沈约《宋书》列传，有关高门士族的传几乎占了半数，其中王氏十五六人，谢氏亦有十人，他们的子弟亦多有附

传。这些情况，正是世家大族专权时代的反映。

其四，渲染鬼神灵异。当时佛教、道教等宗教迷信泛滥成灾，故史书中便深深留下了时代的斧痕。诸如星宿为娠、佛陀护祐、解尸成仙之词，以及蜚语流言、巷议街谈之说，莫不掺杂于史籍之中。这些嗤鄙异闻，虽为有识者所讥，却为无知者所悦。正史中充斥着荒诞无稽的神鬼之事，势必大大削弱其真实性，降低其史料价值。

第二节　《竹书纪年》和《穆天子传》

在西晋武帝太康二年（281）①，汲郡（今河南新乡）人不准曾盗掘当地的一座战国古墓。墓主人是魏襄王（一说是魏安厘王，陈梦家认为应是某贵族墓，因魏帝王陵不当在汲郡）。墓被盗发后，还残剩一枚长二尺五寸的铜剑和一把玉律，又有竹书数十车，皆为科斗文字。由于不准盗墓只是为了偷取宝物，故盗墓时烧竹简以供照明。这样，“及官收之，多烬简断札，文既残缺，不复诠次。”（《晋书·束晳传》）于是，晋武帝诏命著作郎束晳，以及荀勖、和峤、卫瓘、杜预、徐广、傅纬、卫恒、挚虞、王接、荀觊、续咸等人，“校缀次第，寻考指归，而以今文写之”。束晳和卫恒等人又对汲郡竹简注释解疑，并作义证，使之尽量恢复其原来面目。

据《晋书·束晳传》载，这批出土的文书计有《纪年》13篇，《易经》2篇，《易繇阴阳卦》2篇，《卦下易经》1篇，《公孙段》2篇，《国语》3篇，《名》3篇，《师春》1篇，《琐语》

① 一作晋咸宁五年，或作太康元年。

11篇，《梁丘藏》1篇，《缴书》2篇，《生封》1篇，《大历》2篇，《穆天子传》5篇，《图诗》1篇，杂书19篇，共计75篇。其中有7篇因书简折坏，不识名题。在这些书简中，最有价值的是《竹书纪年》和《穆天子传》。

按《隋书·经籍志》：《竹书纪年》一书"皆用夏正建寅之月为岁首，起自夏、殷、周三代王事，无诸侯国别。唯特记晋国，起自殇叔，次文侯、昭侯，以至曲沃庄伯，尽晋国灭。独记魏事，下至魏哀王，谓之'今王'，盖魏国之史记也。其著书皆编年相次，文意大似《春秋经》。诸所记事，多与《春秋》、《左氏》扶同"。但据《晋书·束晳传》载，《竹书纪年》所述的史事亦有与诸经传完全不同的地方，如"夏年多殷（夏朝比商朝长）；益干启位，启杀之（夏王启杀益）；（商王）太甲杀伊尹；（商王）文丁杀季历；自周受命，至穆王百年，非穆王寿百岁也；幽（厉）王既亡，有共伯和者摄行天子事，非二相（周、召二公的后代）共和也。"

由于《竹书纪年》所述的史事与《史记》多有舛违，故在当时就已引起了一场关于古史真伪的争论。早在汲冢被盗掘之前，三国蜀人谯周便对司马迁的《史记》提出了非议。他认为《史记》"书周、秦以上，或采俗语百家之言，不专据正经。周于是作《古史考》二十五篇，皆凭旧典，以纠迁之谬误"。（《晋书·司马彪传》）实际上，谯周的一些考证，如"伏羲制嫁娶，以俪皮为礼"；"黄帝作车，引重致远。少昊时加牛，禹时奚仲加马"等，也只是根据传说，其旨意在于诋毁司马迁取材于诸子而不单凭儒家的传统说法。因此，当汲冢竹简出土之后，司马彪便以此为根据，认为谯周之说"为未尽善"，还列举出122条不当之处。它表明《竹书纪年》的史料价值是很高的，对于研究先秦

史有很大的帮助。

《竹书纪年》一书在宋时已经散佚，现在看到的只是它的辑本。值得注意的是，从清代以来，致力研究此书的人还不少，如清陈逢衡著有《竹书纪年集证》，雷学淇著有《竹书纪年义证》，朱右曾著有《竹书纪年存真》，王国维著有《古本竹书纪年辑校》，近人范祥雍著有《古本竹书纪年辑校订补》等。以上诸书，均可以作为进一步研究《竹书纪年》的参考。

《穆天子传》亦为汲冢所出竹简。原书录为5篇，今本分为5卷。此书内容记载周穆王巡游西方见到西王母（一位西边部落女酋长）的经过，并附记有美人盛姬的故事。该书所记皆注明年代，并详细地记录有行程里数。东晋时，郭璞曾为此书作注。他认为此书体例与官修《起居注》相同，故《隋书·经籍志》与《唐书·艺文志》均将其列入起居注类。《四库全书》则将它列入小说类。实则应属于先秦杂史。

关于周穆王的西征，春秋战国时已有流传，如《左传》昭公七年，《国语上·周语》和《墨子》等书均有所阐述。传至《穆天子传》作者手里，更将此事铺叙为8514字（今本为6622字）。传中说：周穆王于十三年至十七年（前997—前993年？），乘着日行千里的八匹骏马，由造父为御西征昆仑丘，见到西王母，往返路程长达9万里。由于书中所记的时间地点言之凿凿，故引起人们的研究兴趣。丁谦曾按西方地图进行考证，认为西王母就是古代加勒底国，亦即巴比伦的尼尼微城（《穆天子传地理考证》）。刘师培则提出西王母即波斯西膜即塞迷之说（《穆天子传补释》）。以上诸说是否可靠姑且不论，但周穆王西征曾自洛阳渡河，逾太行，涉滹沱，出雁门，抵包头，越贺兰山，穿鄂尔图斯沙漠，经凉州而至天山东麓的巴里坤湖，这却是完全可能

的。至若传中说周穆王深入群玉之山，途经黑水之上，以及西王母国皆为女人的种种记述，都具有较高的史料价值。张骞、班超、法显、玄奘等人的西行，《西游记》、《镜花缘》中的女儿国的描绘，以及关于琉璃传入中国等问题，都在不同的侧面从《穆天子传》中得到启示和证实。为此，范文澜认为：《穆天子传》所载的内容，“其中不免有晋人附益处，但并非全出伪造。从《穆天子传》可以想见华族与西方诸族的物产交换。”（《中国通史简编》第一册）

第三节　方志和谱学

一、《华阳国志》

章学诚《文史通义》中说：“方志乃古列国史。”按现在史学分类而言，方志即为地方史志。在西晋乱亡之后，北方先后建立起十六国（实际应为21国）。这些地方政权的统治者在汉文化影响下多设有史官。据《册府元龟·国史部》载：“僭伪诸国亦有史职。”原注云：“前赵刘聪有左国史撰其国君臣纪传；前凉张骏亦令史臣撰国书于东苑；后蜀、西凉纪事委门下；南凉置国纪祭酒，使撰录时事。自余伪主多置著作官，前赵和苞、后燕董承之类是也。”但是，十六国史书多已不存，传世者有《华阳国志》和《十六国春秋》。

《华阳国志》的著者为东晋人常璩。他字道将，蜀郡江原（今四川崇庆县）人。生卒年月不详，生平事迹史书记载也很少，只知他出身于世家大族，少好学，成汉国李势当政时曾出仕为散骑常侍，掌著作。晋穆帝永和三年（347），桓温伐蜀，常

璩等劝李势投降晋朝，并随李势至建康。他被引为参军。大概他在东晋王朝任职期间未被重用，因而在已完成的《汉之书》（即后称《蜀李书》）的基础上，开始动笔撰写《华阳国志》，以寄托他对蜀土和成汉国的哀思。

《华阳国志》是记述我国西南地区历史、地理和人物传记的一部史志，是研究我国西南少数民族的一部最早的重要作品。它原名《华阳国记》，叙述的历史地区包括现今的四川及云南、贵州、湖北、陕西各一部分（即晋朝的益、梁、荆、宁四州）。因这些地区都在华山之阳，而取书名为“华阳”。该书所记述史事上起巴蜀二国传说时期，下迄晋穆帝永和三年（347）蜀李王朝的灭亡。它原为10篇，《隋书·经籍志》记为12卷，及至南宋时已残阙，李奎乃采《两汉史》及陈寿《益部耆旧传》进行补正。今本《华阳国志》12卷篇目是：《巴志》、《汉中志》、《蜀志》、《南中志》、《公孙述、刘二牧志》、《刘先主志》、《刘后主志》、《大同志》、《李特、雄、寿、势志》、《汉中士女》、《后贤志》、《序志》各一卷。

《华阳国志》一书自宋明以来虽有不少刻本和抄本，但前人向无注释。1984年7月，巴蜀书社出版了刘琳编撰的《华阳国志校注》；1987年上海古籍出版社出版了任乃强《华阳国志校补图注》，书中附有示意地图和多种附录，便于读者查阅。

《华阳国志》一书具有多方面的史料价值：其一，它弥补了魏晋时期我国西南地理沿革的空白。《三国志》一书没有地理志，后出的《晋书》对蜀汉地区的地理沿革也不甚了了。常璩本为蜀人，其所记蜀郡及邻区的地理当更为详细可靠；其二，它保存了不少西南地区各少数族的史料。书中记有少数族或部落30多个，其中对巴族、蜀族、氐族以及羌、叟、濮、夜郎、哀牢等

族的记述更为详细。如巴人帮助周武王伐纣和巴渝舞的来源，以及蜀人从蚕丛、鱼凫直至秦惠王使张仪、司马错灭蜀的经过，都赖此书而得以流传；其三，对研究古代西南地区的经济也很有帮助。如关于李冰修筑都江堰一事，在《史记》、《汉书》中只有十几个字的记载，而在《华阳国志》中却叙述详细。又如开盐井煮盐、修建陂池和开采矿藏诸事，都是宝贵的第一手材料；其四，它补充了正史人物传记的不足。《华阳国志》对于四川一带地区的人物活动记述颇为详细。如在《益梁宁三州士女》中，就记有391人，《汉中士女》中亦记有268人。又如关于诸葛亮南征一事，《三国志》所记既失之太略，裴松之作注也是语焉不详，但在《华阳国志》一书中，对于诸葛亮的进军路线和战争的具体情况，以及战后的措施等方面，都有较为详尽的叙述。诚然，此书也存在着不少缺点，如天命攸归、忠臣烈女，以及荒诞的谶纬迷信等，也是随处可见。总的说来，《华阳国志》作为一部古代地方志书，而能流传到今天是极其可贵的。唐代史学家刘知已认为：此书之“能传诸不朽，见美来裔者”，是应归功于“常璩之详审”。（《史通·杂述》）

二、《十六国春秋》

《十六国春秋》是一部分国史书的合编，可归入地方志类。作者崔鸿，字彦鸾，东清河郡（今山东平原）人，生卒年月史无记载（或推定为471——525年，65岁）。《魏书》卷六十七有传。崔鸿曾为彭城王元勰的左长侍，后迁为给事黄门侍郎、散骑常侍。他有志于从事历史著述。据本传说：他“见晋、魏前史皆成一家，无所措意。以刘渊、石勒、慕容儁、苻健、慕容垂、姚苌、慕容德、赫连屈孑、张轨、李雄、吕光、乞伏国仁、秃发乌

孤、李嵩、沮渠蒙逊、冯跋等，并因世故，跨僭一方，各有国书，未有统一，鸿乃撰为《十六国春秋》，勒成百卷，因其旧记，时有增损褒贬焉。”他编撰此书前后长达22年，自知书中前95卷多有涉及当朝史事，害怕重蹈“崔浩之狱”的覆辙，故“自正光以前，不敢显行其书”。崔鸿死后，其子崔子元上书孝庄帝元子攸，“乞藏秘阁，以广异家”。这样，《十六国春秋》一书才得以正式列为典籍。

《十六国春秋》曾见录于《隋书》、《唐书》和宋初的《太平御览》。大概在北宋中期已散佚，司马光修《资治通鉴》时只看到简录本。明万历年间，屠乔孙、项琳据《晋书》、《北史》《册府元龟》、《艺文类聚》诸书，重新补定十六国事，仍题为崔鸿撰。清汤球又在此基础上重加补正，称为《十六国春秋辑补》。

据刘知几《史通·正史》说：崔鸿的原书“乃考核众家，辩其同异，除烦补缺，错综纲纪，易其国书曰录，本纪曰传，都谓之《十六国春秋》，勒为一百二卷。”按今存明辑本的篇目是：《前赵录》10卷，《后赵录》12卷，《前燕录》10卷，《前秦录》10卷，《后秦录》10卷，《蜀录》3卷，《前凉录》3卷，《西凉录》3卷，《北凉录》3卷，《后凉录》3卷，《后燕录》10卷，《南凉录》3卷，《南燕录》3卷，《西秦录》3卷，《北燕录》3卷，《夏录》4卷。

崔鸿《十六国春秋》有重要价值。首先，他将当时残缺纷乱的30多家有关十六国的史书，“审正不同，定为一书”，使之体例整齐、繁略得宜而自成系统。这项工作的本身既十分繁重而又很有意义，对于文化积累和保存作出了重大贡献；其次，他立论平正公允，不囿于民族偏见，对晋、魏和十六国都给予同等的地

位，不谈正统或僭伪。由于他能跳出所谓正统的窠臼，采取实事求是的态度，使其所记史事的客观程度的准确性更高。对比说来，当时沈约《宋书》和魏收《魏书》，都骂对方是“索虏”、“僭晋”或“岛夷”，这更显出崔鸿的史识、史德的可贵；再次，他在编撰此书过程中，为了能得到常璩的《蜀李书》，以补《蜀录》之缺，宁愿推迟了好几年才将此书脱稿。由于他态度认真慎重，取材力求翔实丰富，使这书具有很高的史料价值。因此，唐时官修的《晋书》，其中30篇载记就完全采录崔书。

三、谱学

谱学或称谱牒学，是有关家谱、族谱、宗谱等方面的一门学问。它与方志学一样，是史学的一个旁支，也是史学领域的一个组成部分。章学诚在《文史通义》外篇中说：“且有天下之史，有一国之史，有一家之史，有一人之史。传状志述，一人之史也；家乘谱牒，一家之史也；部府县志，一国之史也；综记一朝，天下之史也。比人而后有家，比家而后有国，比国而后有天下。唯分者枉其详，然后全者能择善而无憾也。”（《州县请立志科议》）这就是说，家谱、州志、国史等虽然不是“正史”，但同样都是重要的地方文献。

我国最早的谱牒之书，是《汉书·艺文志》所载的《世本》15篇。东汉王符的《潜夫论》、应劭的《风俗通义》等书，也有关于姓氏的记述。但是，谱学作为一门学问，却是在魏晋南北朝时期才正式形成的。

谱学之所以在魏晋南北朝能够兴盛一时，与当时的门阀制度的确立息息相关，也是世家大族庄园经济在意识形态上的反映。世家大族为巩固本集团的利益，特别重视门第、血统和婚宦等方面

的纯洁性和排它性，以保证在选拔人才方面的特殊权益。在《新唐书·柳冲传》中，柳芳曾就魏晋南北朝谱学问题进行论述。他说："魏氏立九品，置中正，尊世胄，卑寒士，权归右姓已。其时大中正、主簿，郡中正、功曹，皆取著姓士族为之，以定人物，品藻人物。晋、宋因之，始尚姓已。然其别贵贱，分士庶，不可易也。于是有司选举，必稽谱籍，而考其真伪。故官有世胄，谱有世官，贾氏、王氏谱学出焉。由是有谱局，令史职皆具。过江则为'侨姓'，王、谢、袁、萧为大；东南则为'吴姓'，朱、张、顾，陆为大；山东则为'郡姓'，崔、卢、李、郑为大；关中亦号'郡姓'，韦、裴、柳、薛、杨、杜首之；代北则为'虏姓'，元、长孙、宇文、于、陆、源、窦首之。……'郡姓'者，以中国士人差第阀阅为之制，凡三世有三公者曰'膏粱'，有令、仆者曰'华腴'，尚书、领、护而上者为'甲姓'，九卿若方伯者为'乙姓'，散骑常侍、太中大夫者为'丙姓'，吏部正员郎为'丁姓'。凡得入者，谓之'四姓'。……北齐因仍，举秀才、州主簿、郡功曹，非"四姓"不在选。"这段文字表明，当时的九品中正制度，在选拔人才时是以门第高低作为最重要的标准的。因此，不但大小中正选士时必须稽查谱牒，就是上自皇帝下至寒士平民，也对籍贯、门第、家世和出身问题十分重视。正是由于在这种特定的时代条件下，谱学终于发达起来，并形成了专门研究谱系的贾氏之学和王氏之学。

贾氏之学是以贾弼之子孙数代的"世传谱学"。《通典》卷三《乡党》载："始晋太元（376—396）中，员外侍郎贾弼（之）好簿状，大披群族，所撰十八州、百一十六郡合七百一十二卷，士庶略无遗阙。其子孙代传其业。"这部谱学之书名为《姓氏簿状》。其后，贾弼之的儿子匪之、孙子贾渊、曾孙贾

执、玄孙贾冠等，对于谱学都有研究。其中贾渊曾为齐竟陵王萧子良撰《见客谱》，又撰《姓氏要状》15篇；贾执撰《姓氏美贤》100篇，又著《百家谱》；贾冠撰《梁国亲皇太子序亲簿》4篇。可见贾氏之学源远流长，延续数代而不衰。

王氏之学较贾氏之学稍为晚出。先是刘宋时期，王弘、刘湛对贾弼之《姓氏簿状》极感兴趣，王弘还能根据当时社会忌讳的习气，做到“每日对千客，可不犯一人讳。”（《新唐书·柳冲传》）刘湛为选曹时，也在《姓氏簿状》的基础上编撰成《百家谱》，作为铨选人才时的依据。齐永明（483—493）中，王俭修传补充贾弼之书，做到繁简适中。梁武帝时，王僧儒奉诏改定《百家谱》，将东南诸族另为一部。于是，他集中精力，相继编其成《十八州谱》710卷，《百家谱集》15卷，《东南谱集抄》10卷。这就是后世所说的王氏之学。

除贾氏、王氏所撰的综合谱牒（统谱）外，这一时期还出现了他各类谱书。其中：皇帝家谱如《宋谱》4卷、《齐帝谱属》10卷，《梁帝谱》13卷、《后魏皇帝宗族谱》4卷、《后齐宗谱》1卷等；大姓家谱如《京兆韦氏谱》2卷、《谢氏谱》10卷、《杨氏支分谱》1卷、《北地傅氏谱》1卷、《杨氏家谱状并墓记》1卷等；地方诸姓谱如《江州诸姓谱》11卷、《益州谱》30卷、《杨州谱钞》5卷、《关东关北谱》33卷等。当时从事谱牒著述的人，除贾氏、王氏世代子孙外还有不少。如晋人杜预著《春秋氏族谱》、挚虞著《族姓昭穆记》、刘宋人何承天著《姓苑》等。

谱牒是门阀的标志，是世家大族得以维护已得的经济、政治权益和社会地位的重要工具。《新唐书·柳冲传》说：“善言谱系之地望而不惑，质之姓无氏而疑，缀之婚姻而有别。”那些

高门华阀的子弟，自可以依据谱牒而有世及之荣，如王 僧 儒 因“亡父亡祖，司徒司空，三年间便望宰相。”相反的那些庶姓寒人，由于地望低微和出身寒素，只能是无寸进之路，如侯景纵然拥兵一方，跋扈飞扬，但在向梁武帝为其子求婚 于 王、谢 两 家时，却仍遭到了婉言拒绝，认为王、谢门高非偶，要他在朱、张二姓以下去求访。这样，谱牒不但加深了高门大族与庶姓寒人难于逾越的鸿沟，同时也使世家大族内部不同集团 的差 别得 以强化。在家族内部，也由于它掩盖了阶级压迫和剥削的实质，用血统关系的纽带模糊了阶级意识，从而使封建宗法制度得到了维护和加强。因此，谱牒对于社会的发展和进步所起的作用无疑是消极的。但是，谱牒仍然具有不可忽视的文献价值，它记录了一姓一族的氏族来源，世代系统，人物传记，迁徙定居，婚姻状况，子孙繁衍和与此有关的政治、经济、文化状况，保留了许多重要的原始资料。如果能对各类谱牒进行综合研究，就能看出各时代的社会真相。魏晋南北朝时期的谱牒之书是很多 的，按 阮 孝绪《七录绪目》所记为1064卷，加上清人姚振宗补记的325卷（《隋书经籍志考证》），共有1389卷。未能见诸记载的一定还不少。它对于深入研究当时的门阀之制、九品官人法、阶级斗争、民族关系以及整个社会风尚等，都将会有莫大的帮助。

需要附及的是，作为祖国文化遗产的一个组成部分的谱牒，近几十年来的损失是严重的，应该给予珍惜和保护。因为作为文献资料来说，它的价值还是很重要的。近几年来关于《水浒传》作者施耐庵籍贯、太平天国领袖洪秀全家世、宋代爱国词人辛弃疾和哲学家朱熹生平事迹等悬案，就是依据《施 氏 家 簿 谱》、《洪氏宗谱》、《辛氏宗谱》和《紫阳朱氏建安谱》等谱牒而弄清楚的。

第四节　人物传和杂记

除正史和地方志外，这一时期还出现了多种形式和不同题材的史书，呈现出五彩缤纷的场面。其中不少书籍已经亡佚，有的只有辑本、辑录。现将存世的各种体裁的史书，摘其要者简述如下：

一、《高士传》

《高士传》作者皇甫谧（215—282），是魏晋时代卓有成就的学者。据《晋书》卷五十一本传载，他幼名静，字士安，自号玄晏先生。安定朝那（今甘肃灵台县朝野镇）人，后迁居于新安（今河南渑池）。他虽是汉太尉皇甫嵩的曾孙，但其时已是家境贫寒。他年幼时过继给叔父，20岁时仍然游荡无度，不好读书。后经叔母教育，发愤用功，“躬自稼穑，带经而农，遂博综典籍百家之言”。他一生著述宏丰，医学上有《针灸甲乙经》，文学上有诗赋诔颂，史学上有《帝王世纪》、《高士传》、《逸士传》、《列女传》，另有《阴阳历术》、《鬼谷子注》和《玄晏春秋》等。

皇甫谧在当时颇有高名。他的门人如挚虞、张轨、牛综、席纯等都是大臣。太康文坛上的杰出作家左思，在“构思十年”写成《三都赋》以后也请他作序。但他痛感天下多故，一生隐居不仕，《高士传》一书就是他的政治态度的一个侧面。

《高士传》一书凡3卷，今本所录自上古至魏晋隐逸之士计96人。按南宋李石《续博物志》所载，原书记述的高士为72人。《四库全书总目》卷五七《史部·传记类一》和《辞海》（1979年新版）均沿用此说，认为今本系后人杂抄《太平御览》所引嵇

康《高士传》、《后汉书》等附益而成。

皇甫谧对于“高士”的标准极为严格：“身不屈于王公，名不耗于终始。”换句话说，即使是曾被孔子、司马迁称颂过的伯夷、叔齐，被班固表彰过的龚胜、龚舍，也不能为之立传。在他看来，伯夷、叔齐虽然耻食周粟，宁愿饿死，但毕竟有过“叩马而谏”；而龚胜、龚舍虽然拒绝出仕新莽，但曾几何时亦出仕过汉廷。因此，他们都不能列为高士。这种“生为人所不知，死为人所不惜”和“立乎损溢之外，游乎形骸之表”的隐居以守玄之说，实际上就是他的人生哲学和思想情趣的发挥。

在《高士传》所记的高士中，有19人被认为是高逸楷模：如“以幽疾拒唐”的支伯，“寄迹于西邻”的老子，“以三乐感尼父”的荣启期，“老迈于江岭”的老莱子，还有许由、颜渊、梁鸿和壤父等。这些人的共同之点是“不事王侯，高尚其事”。他们或则傲啸林泉，或则带经而农，或则自隐佣作，尽管避世的方式各有不同，但都是有卓识高论、笃守义行的隐士。这些人之所以鄙弃一切名利，超凡脱俗，成为高人逸士的典范，并不是生来就是如此。应该说，他们的所作所为，是现实社会矛盾的折光，是对巧取豪夺的权贵们的蔑视。因此，书中所记述的史料虽然是五光十色，但它的本身却饱含着历史本来具有的丰富性和复杂性。书中所截取的隐士们生活的片断，可以弥补正史的不足，从中窥见当时的社会面貌。这里，仅以《高士传》中最末的一位隐士焦先为例：传中说他生当汉魏之际，无父母兄弟妻子，独宿于黄河岸边的茅棚中，经常一丝不挂，浑身上下污如泥漆。他饥则为人佣作，行则不与女子逆视，终日口未尝言，连对东河太守杜恕和受司马师之命前来拜望他的安定太守董经也不愿与之交谈。后来，他的茅棚被野火烧掉，就露宿在野地里。当严冬大雪之

时，他也是“袒卧不移”。有人以为他死了，跑去看他，但他还是躺着不起来，没有一点尴尬的意思。他的所作所为，一般人是无法理解的。所以，梁州刺史耿龑说他是“仙人”，北地傅玄说他“性同禽兽”。但是，这位看上去是疯疯颠颠的隐士，原来却是一位有血有肉而又富于人情味的人。据《三国志·魏志》卷十一注引鱼豢《魏略》说，他字孝然，河东人。早在他20多岁时，适逢黄巾军的余党白波继续起义，他与同郡的侯武阳去扬州避难。侯武阳比他小，身边有母亲，他便主动照料。到扬州以后，他本人也曾娶妻成家。后来，他返回北方。建安十六年（210）关中大乱时，他失去了亲属和财物，只好沦落于黄河之滨，过着“食草饮水，无衣履”的凄凉岁月。不久，瘟疫流行，死人很多，他又被逼去从事埋葬尸体的差役，饱受了那些儿童竖子的凌辱和讥笑。社会的动乱，生活的坎坷，使他的思想更加深沉。他光着头，赤着足，编草为衣服，与狐兔同群，住的是瓜、牛棚，睡的是草蓐子。他不与人说话，却总是“呻吟独语”。不了解他的人，说他是生性怪癖的“狂痴”。其实，他的处境虽然委琐困顿，但仍然恪守自己的信条：走路时“不践邪径”，为人佣作时“饱食而已”，对于那些权贵如太守贾穆、董经之流，他要不“熟视而不言”，要不答非所问，或则唱起为常人难于理喻的谬歌。于是，这个曾几何时还是十分热爱生活的老实人焦先，在残酷的社会现实面前倒下去了，变成了一位与世无争、不拘小节的高士。《高士传》中的其他人，虽然境遇各自不同，旨趣迥然有差，但他们对世态和人生的冷漠与淡化却是异曲同工的。他们或守节不移，或见识过人，或片言可嘉，其中凡是有“卓识”、“高论”的几乎占了半数。

《高士传》一书保存了不少为正史所短缺的史料，高士们的

愤世嫉俗的言行也在一定程度上揭露了封建社会的罪恶和黑暗，但其消极退隐、超尘脱俗的混世思想都在历史上产生了不良影响。《高士传》中所宣扬的悲观失望的颓废情绪，以及逃避斗争的弱者思想，在失意的知识分子中得以漫衍和共鸣，应该予以批判。

二、《高僧传》

《高僧传》是一部佛教名僧的传记，作者慧皎（497—554）《续高僧传》卷六有传。他是会稽上虞（今浙江上虞）人，不知何时出家为佛徒，其他情况亦不甚了然。他“学通内外，博训经律，住嘉祥寺，春夏弘法，秋冬著述，撰《涅槃义疏》十卷及《梵网经疏》行世”。因避侯景之乱，他于承圣二年（553）与扬州龙光寺僧果逃难至湓城（今江西九江）讲说，转年遇害，年58岁，后由江州僧正慧恭将其葬于庐山禅觉寺墓。（《高僧传·僧果〈附记〉》）

慧皎编撰《高僧传》的原由，正如他在《序录》中所说的那样：自佛教传入中国以来，随之亦出现了不少僧传、僧史，但却“各竞举一方，不通今古，务存一善，不及余行……，或褒赞之下，过相揄扬；或叙事之中，空列辞费。求之实理，无的可称；或复嫌以繁广，删减其事，而抗迹之奇，多所遗削。”他对于当时佛徒宝唱所撰的《名僧传》深表不满，认为该书流品猥杂，事义不当。他说：“自前代所撰，多曰名僧，然名者本实之宾也。若实行潜光，则高而不名；寡德适时，则名而不高。名而不高，本非所记；高而不名，则备今录。故省‘名’音，代以‘高’字。”慧皎不满《名僧传》而另作《高僧传》，虽只一字之差，却反映了他的立传标准和对当时佛门僧众的看法。

《高僧传》凡14卷，分《译经》、《义解》、《神异》、《习禅》、《明律》、《亡身》、《诵经》、《兴福》、《唱导》和《经师》10门，记载自后汉明帝永平十年（67）至梁初天监十八年（519）共453年间的高僧257人，另附见200多人。由于当时南北朝对峙，该书所记多为江南诸僧，北方高僧只有僧渊、昙度、昙始、玄高、法羽和附见者4人。

《高僧传》是我国现存佛教传记中最早的一部，有着颇为重要的价值：其一，书中保存了不少中西古代交通史资料。如西晋时中国僧人朱士行的西行求法事，说他从雍州出发，西渡流沙，到达于阗，果然得到了梵书正本凡90章，并遣弟子弗如檀将经本送回洛阳（卷四《朱士行传》）。又如卷三《法显传》载有法显等人西行求法事，说他与同学慧景等人西出长安，渡流沙，越葱岭，经30余国，至天竺（今印度），然后泛海至狮子国（今斯里兰卡）而返回中国。这些记载是中西文化交流的历史见证。其二，可以补充史传之不足。自西晋以来，佛教与我国经济、政治、文化生活的关系越来越密切，上自帝王贵族以及文人学士多与僧徒往还，但正史如《晋书》只有佛图澄传，《魏书》虽有《释老志》，也多语焉不详，《世说新语》所记的僧人亦只有某些生活片断。而在《高僧传》中，却为许多高僧立传，提供了为史传难以囊括的宝贵材料。其三，印度佛教东传的过程，也是它逐渐被中国化的过程。西来的僧人和中土僧人要想弘扬佛教，只有接受和继承中国传统文化。《高僧传》一书则为我们提供了关于中国佛教史的原始资料。

《高僧传》一书的体例，为《续高僧传》、《宋高僧传》和《大明高僧传》等所依据。这就是我国佛教史上的4部佛教传记。

三、《邺中记》

《邺中记》也是一部人物传记，原书凡2卷，作者为东晋人陆翙。该书所记皆后赵石虎故事。久佚。今有清人陆锡熊等辑本1卷，后附有唐人《邺都故事》数条。此书对研究十六国时后赵政权颇有参考价值。

四、《古史考》

《古史考》是一本考证先秦史及远古传闻之书。作者谯周（201—270），字允南，巴西西充（今属四川南部）人。《三国志·蜀志》有传。他是《三国志》作者陈寿的老师，耽古笃学，研精六经，著有《法训》、《五经论》、《蜀本纪》、《三巴记》等书。

《古史考》原本凡25卷。据《晋书·司马彪传》载："谯周以司马迁《史记》，书周秦以上，或采俗语百家之言，不专据正经。周于是作《古史考》二十五篇，皆凭旧典，以纠迁之谬误。"因此，它是针对《史记》而作的考证之书，也是我国第一部考据学著作。该书在唐、宋期间颇受重视，能和《史记》并行，并对后世考史之学的发展带来影响。该书在宋、元之际已散佚，今本为清章宗源辑本（刊于《平津馆丛书》）。

五、《帝王世纪》

《帝王世纪》亦为一部属于考据古史之书。作者皇甫谧（生平事迹见本章《高士传》）。他编著此书的原由，是鉴于汉朝史籍在记述三皇五帝以来的史事多有残缺不详，于是"博案经传，旁观百家，著《帝王世纪》，并《年历》合十二篇，起太昊讫汉献

帝。”（《玉海·艺文杂史》）这部书第一次记载我国的疆域和田顷数字，说：“诸子称神农之王天下也，地东西九十万里，南北八十五万里”；“禹平水土之后，其时九州之地凡二千四百三十万八千二十四顷。”这些数据显然为穿凿附会，但它却作为后代史家叙述时间、空间、数字时的借鉴。另外，书中对伯夷、叔齐不食周粟的品行给予歌颂，对汉高祖刘邦和光武帝刘秀的开国业绩亦予以肯定。因此，它与谯周《古史考》同样重要，开后代史考史评工作的先河。其所考证的史事，虽不能据为信史，却可以补充正史之不足。

《帝王世纪》一书凡10卷，大约在元、明时期已散佚。清人宋翔凤依据《尚书正义》、《礼记正义》和《艺文类聚》诸书，重新辑出有关佚文，仍分为10卷，另附有钱保塘的《补遗》、《考异》各一卷，这就是现在的《帝王世纪》辑本。

六、《弘明集》

《弘明集》是一部关于佛教思想资料的汇编。撰者为僧祐（445—518）。据《高僧传》卷十一载，他俗姓俞，彭城下邳（今江苏徐州邳县）人，14岁出家，先后受业于法达、法颖，精通律部。齐竟陵王萧子良尝请他讲解佛律，听众多达七八百人。晚年时有僧俗门徒11000余人。他一生勤于著述，开诸佛寺搜藏佛教文献之先，编辑有《出三藏记集》、《释迦谱》、《世界记》和《法苑杂缘原始集》等。《出三藏记集》是一部佛教目录之书，与《弘明集》并存于世。

《弘明集》凡14卷。按该书序说：“道以人弘，教以文明，弘道明教，故谓之《弘明集》。”它选辑了从东汉末到南朝梁颂扬佛教的论著，也保存了几篇反对佛教的文章。其中卷一收入的

牟子《理惑论》是研究佛教传入中国初期历史的重要资料；卷九附录的范缜《神灭论》，是一篇以唯物论思想去揭露佛教虚伪的文章。因此，《弘明集》虽说是一部佛教理论的资料汇编，但对研究中国古代文化思想史具有较大的价值。唐代僧人道宣在《弘明集》的基础上，又编撰了另一部资料汇编，叫做《广弘明集》。

七、《西京杂记》

《西京杂记》是一部杂史体的史书，亦可视为一部历史小说。原本为2卷，今本改作6卷。该书的作者，一说为汉时刘歆，一说为东晋葛洪，一说为梁时吴均。对于这个悬案，鲁迅曾在《中国小说史略》一书中提出自己的看法，他既不同意葛洪的跋语中说成是刘歆的原作，也对段成式把此书归之吴均的说法提出了质疑（见《酉阳杂俎·语资》），认为此书的作者即为葛洪本人。他说："梁武帝敕殷芸撰《小说》，皆钞撮故书，已引《西京杂记》甚多，则梁初已流行世间，固以洪葛所造为近是。"葛洪之所以托名为刘歆所作，大概是魏晋时人多有伪托的惯例，借以抬高此书的声价而已。

《西京杂记》的内容多为西汉都城长安（亦称西京）的遗闻轶事。如"王嫱"：

> 元帝后宫既多，不得常见，乃使画工图形，案图召幸之。诸宫人皆赂画工……，独王嫱（字昭君）不肯，遂不得见。匈奴入朝，求美人为阏氏，于是上案图，以昭君行。及去，召见，貌为后宫第一，善应对，举止闲雅。帝悔之，而名籍已定。帝重信于外国，故不复更人。乃穷案其事，画工皆弃市……。

又如"司马相如与卓文君"：

司马相如初与卓文君还成都，居贫愁懑，……遂相与谋，于成都卖酒。相如亲着犊鼻裈涤器，以耻王孙（卓文君之父）。王孙果以为病，乃厚给文君，文君遂为富人。

文君姣好，眉色如望远山，脸际常若芙蓉，肌肤柔滑如脂，十七而寡，为人放诞风流，故悦长卿之才而越礼焉。

长卿素有消渴疾，及还成都，悦文君之色，遂以发痼疾，乃作《美人赋》，欲以自刺，而终不能改，卒以此疾至死。文君为诔，传于世。

再如“韩嫣”：

韩嫣好弹，常以金为丸，所失者日有十余。长安为之语曰：“苦饥寒，逐金丸”。京师儿童每闻嫣出弹，辄随之，望丸之所落，辄拾焉。

再如“萧何营未央宫”：

汉高帝七年，萧相国营未央宫。因龙首山制前殿，建北阙。未央宫周回二十二里九十五步五尺，街道周回七十里。台殿四十三，其三十二在外，其十一在后。宫池十三，山六，池一、山一亦在后。宫门阙凡九十五。

据上述引文可以看出：《西京杂记》所记述的材料，多为班固所著《汉书》中所阙之事，具有较大的史料价值①。另外，就

①《西京杂记》对汉帝送葬所用“珠襦玉匣”（即金缕玉衣）的描绘，有关“冢中事”的记载，以及所记汉未央宫周回的长度等，都与考古发掘的实际情况相合或较为接近〔如该书记载未央宫“周回二十二里九十五步五尺”（约合今9300米），据考古勘测，未央宫周长8560米。古代文献中以该书记载数字最为接近实测数〕。

——编者。

文学角度而言，《西京杂记》的文笔简洁而故事性强，如写倖臣韩嫣，只用了几十个字，就勾画出这个宠臣的骄奢淫佚的形象。该书虽然也掺杂有一些怪诞的传闻，但总的说来仍不失为一部有价值的书。诚如鲁迅所说："在古小说中，固亦意绪秀异，文笔可观者也。"

八、《世说新语》

《世说新语》既是一部杂史体史书，又是一部笔记小说集。原书计8卷，南朝宋宗室临川王刘义庆撰。梁刘孝标为之作注，注本改为10卷，今传本皆作3卷。

在《世说新语》成书之前，西晋郭颁曾撰《魏晋世语》10卷，东晋裴启著有《语林》10卷，郭澄之亦编出《郭子》3卷。这些书记载着汉末魏晋时期士大夫的流风余韵，故事简短而饶有风趣，文笔清俊秀逸，因而在其时已广为流传。刘宋王朝建立之后，临川王刘义庆乃招集何长瑜、鲍照等文人学士及其门客，在采集纂辑上述诸书的基础上，增补增成《世说新语》。萧梁时，刘孝标更是旁征博引为之作注，所用之书多达400余种。这就是现在通行的3卷本。

《世说新语》全书分为《德行》、《言语》、《政事》、《文学》、《方正》、《雅量》、《识鉴》等36门，记载自汉末至东晋时期世家大族和豪门显宦的言谈轶事，比较全面地反映了这一期间士大夫的放诞生活和清谈风气。就史学方面的价值而言，《世说新语》保存了不少为正史所阙的资料。如：曹植"七步诗"写道："煮豆持作羹，漉菽以为汁。萁在釜下然，豆在釜中泣。本是同根生，相煎何太急。"这个曹丕、曹植兄弟相争的史事，便赖此书得以留传下来。又如阮籍不愿与司马昭结为儿女亲

家，故意连醉60天使昭没有机会提亲而作罢的故事，也被唐初官修《晋书》时所引用。《晋书》中有不少片断几乎照录此书。今试举数例如下。

其一：嵇康

《世说新语·雅量》："嵇中散临刑东市，神气不变，索琴弹之，奏《广陵散》。曲终，曰：'袁孝尼尝请学此散，吾靳固不与，《广陵散》于今绝矣！'太学生三千人上书，请以为师，不许，文王（指司马昭）寻亦悔焉。"

《晋书·嵇康传》："康将刑东市，太学生三千人请以为师，弗许。康顾视日影，索琴弹之，曰：'昔袁孝尼尝从吾学《广陵散》，吾每靳固之，《广陵散》于今绝矣！'时年四十。海内之士，莫不痛之，帝寻悟而恨焉。"

其二，谢安

《世说新语·雅量》："谢公与人围棋，而谢玄淮上信至，看书竟，默然无言，徐向局。客向淮上利害，答曰：'小儿辈大破贼（此指淝水之战大败前秦苻坚）。'容色举止，不异于常。"

《晋书·谢安传》："（谢）玄等既破坚，有驿书至，安方对客围棋，看书既竟，便摄放床上，了无喜色，棋如故。客问之，徐答云：'小儿辈遂已破贼。'既罢，还内，过户限，心喜甚，不觉屐齿之折，其矫情镇物如此。

其三，刘伶

《世说新语·任诞》："刘伶病酒，渴甚。从妇求

酒，妇捐酒毁器，涕泣谏曰：‘君饮太过，非摄生之道，必宜断之。’伶曰：‘甚善。我不能自禁，唯当祝鬼神自誓断之耳。便可具酒肉。’妇曰：‘敬闻命。’供酒肉于神前，请伶祝誓。伶跪而祝曰：‘天生刘伶，以酒为名，一饮一斛，五斗解酲。妇人之言，慎不可听。”便引酒进肉，隗然已醉矣。”

《晋书·刘伶传》：“（伶）尝渴甚，求酒于其妻。妻捐酒毁器，涕泣谏曰：‘君酒太过，非摄生之道，必宜断之。’伶曰‘善！吾不能自禁，惟当祝鬼神自誓耳。便可具酒肉。’妻从之。伶跪祝曰：‘天生刘伶，以酒为名。一饮一斛，五斗解酲。妇儿之言，慎不可听。’仍引酒御肉，隗然复醉。”

其四，王徽之

《世说新语·任诞》：王子猷（徽之）居山阴（今浙江绍兴），夜大雪。眠觉，开室命酌酒，四望皎然。因起仿徨，咏左思《招隐诗》，忽忆戴安道。时戴在剡（今浙江嵊县），即便夜乘小船就之。经宿方至，造门不前而返。人问其故。王曰：‘吾本乘兴而行，兴尽而返，何必见戴！’”

《晋书·王羲之附子徽之传》：（徽之）尝居山阴，夜雪初霁，月色清朗，四望皓然，独酌酒咏左思《招隐诗》，忽忆戴逵（安道）。逵时在剡，便夜乘小船诣之，经宿方至，造门不前而返。人问其故。徽之曰：‘本乘兴而行，兴尽而反，何必见安道邪！’。”

它如《自新》门中的周处改过自励，《俭吝》门中的王戎守财如命，《识鉴》门中的石勒天资美达，《汰侈》门中的石崇行酒

杀美人，以及《任诞》门中的阮咸与群猪共饮等记载，也都在《晋书》卷五十八、四十三、一百零五、三十三和卷四十九中得到了雷同的复述。

由于时代条件和阶级地位的局限，作者对于当时士大夫的放诞生活和清谈风气，是以欣赏和赞叹的态度去进行描述的，这是应该批判的。但是，注者所引用的大量史料，以及对该书所作的校勘与补正，却具有很高的价值。因为注者曾经征引过的400多部书，保存到现在的已不足十分之一。因此，从史学角度来说，《世说新语》是研治魏晋文化学术的重要历史文献。鲁迅在《中国小说史略》第七篇《世说新语及其前后》一文中，认为这部书既是“记人间事”的杂史之书，又是简约玄澹、文笔自然的“赏心之作”。近些年来，为《世说新语》注疏考释者颇不乏人，如余嘉锡《世说新语笺疏》（中华书局1983年版）和徐震堮《世说新语校笺》（中华书局1984年版）均为力作，可资参考。

九、《颜氏家训》

《颜氏家训》作者颜之推（531—约590），字介，琅邪临沂（今属山东）人，《北齐书》卷四十五有传。他博览群书，无不该洽，先出仕梁为散骑侍郎，继为北齐黄门侍郎，北齐亡后入北周为御史上士，隋初太子召为学士。他在《观我生赋》注中说自己是“三为亡国之人”（一为侯景乱梁破台城；一为西魏陷江陵被俘入关；一为北齐灭亡）。由于经历坎坷，感触颇深，思想十分矛盾复杂，既想成为“专儒”，又徘徊于玄、释，他时而说“神仙之事，未可全诬”（《养生》），时而叹自己归周、孔而背释宗，何其迷也”（《归心》）。他一生著述颇多，存世的有《冤魂志》（即《还魂志》）30卷，还有散见于《文苑英华》、《艺

文类聚》中的几首诗。《颜氏家训》是他的代表作，书题署为“北齐黄门侍郎颜之推撰”，大概因此职乃“人门兼美”之故。

《颜氏家训》是一部杂史，凡7卷，分为《序致》、《教子》、《治家》、《风操》、《勉学》、《养生》等20篇。篇中又细分为若干类，如《杂艺》里有书法、绘画、算术、音乐琴瑟等9类。他在《勉学》中曾述及编撰此书的目的，在于“务先王之道，绍家世之业”。为此，尽管书中有时流露出乍玄乍释的心情，但忠君、爱国、济民、齐家、修身的儒家思想仍是主流。他要求自己的子弟要“学以成忠”、“见危授命”（《勉学》），做到“混躯而济国，君子不谷”（《养生》），以及“不屈二姓，夷、齐之节”（《文章》）的精神。对于当时士大夫的思想行为，他敢于大胆去揭露。如《教子》篇有云：

> 齐朝有一士大夫，尝谓吾曰：“我有一儿，年已十七，颇晓书疏。教其鲜卑语及弹琵琶，稍欲通解，以此伏事公卿，无不宠爱，亦要事也。”吾时俯而不答。异哉此人之教子也！若由此业自致卿相，亦不愿汝曹为之。

又如《涉务》篇有云：

> 梁世士大夫，皆尚褒衣博带，大冠高履。出则车舆，入则扶持。郊郭之内，无乘马者。……及侯景之乱，肤脆骨柔，不堪行步；体羸气弱，不耐寒暑，坐死仓卒者，往往而然。建康令王复，性既儒雅，未尝乘骑，见马嘶喷陆梁，莫不震慑。乃谓人曰：“正是虎，何故名为马乎？”其风俗至此！

他勉励自己的子弟，学习要知努力，“夫学者犹种树也，春玩其华，秋登其实”，不能像纨袴子弟那样游荡终日。为此，他在《勉学》中抨击当时社会风气的腐败说：

梁朝全盛之时，贵游子弟，多无学术，至于谚云："上车不落则著作，体中何如则秘书。"无不熏衣剃面，傅粉施朱，驾长檐车，跟高齿屐，坐棋子方褥，凭斑丝隐囊，列器玩于左右，从容出入，望若神仙。明经求第，则顾人答策；三九公谦，则假手赋诗。

对于北齐的鲜卑贵族的贪婪，他也进行辛辣的讽刺。如《治家》篇有云：

邺下有一领军，贪积已甚，家童八百，誓满一千；朝夕每人肴膳，以十五钱为率，遇有客旅，更无以兼。后坐事伏法，籍其家产，麻鞋一屋，弊衣数库，其余财宝，不可胜言。

颜之推认为："夫风化者，自上而行于下者也，自先而施于后者也"（《治家》）。为此，他要求父慈、兄友、夫义，从而使子孝、弟恭、妻顺。他告诫子弟说，治家要做到"施而不奢，俭而不吝"，"躬俭节用，以赡衣食"，只有"稼穑而食，桑麻以衣"，乃至于种瓜种菜，栽植果树，养鸡养猪，盖房砍柴，才能勤劳致富以"守其业者"（同上）。在《涉务》篇里，他斥责南朝显贵们不劳而获的行为。他说：

江南朝士，因晋中兴，南渡江，卒为羁旅，至今八九世，未有力田，悉资俸禄而食耳。假令有者，皆信僮仆为之，未尝目观起一拨土，耘一株苗，不知几月当下，几月当收。安识世间余务乎？故治官则不了，营家则不办，皆优闲之过也。

在《治家》篇中，他还揭露当时的许多歪风陋习。诸如嫁娶"有卖女纳财，买妇输绢"的讨价还价之风，生育有"若生女者，辄持将去"的溺杀女婴之习。

颜之推对当时的文风深表不满，并提出了自己的主张。他在《文章》篇中说：

> 文章当以理致为心肾，气调为筋骨，事义为皮肤，华丽为冠冕。今世相承，趋末弃本，率多浮艳。辞与理竞，辞胜而理伏；事与才争，事繁而才损。放逸者流宕而忘归，穿凿者补缀而不足。时俗如此，安能独违？但务去泰去甚耳。必有盛才重誉，改革体裁者，实吾所希。

又说：

> 古人之文，宏材逸气，体度风格，去今实远，但缉缀疏朴，未为密致耳。今世音律谐靡，章句偶对，讳避精详，贤于往者多矣。宜以古之制裁为本，今之辞调为末，并须两存，不可偏弃也。

这种强调文章首先要有充实内容并注意辞藻风采的见解，显然与南朝当时一般作者追求形式美有所不同，这无疑是正确的。事实上，颜之推的文章典正质朴，不多藻饰，句多单行而间有骈偶，确实与那些“时文”迥异。但他恪守“古人之文”，片面地强调“典正而不从流俗”。在他看来，“屈原露才扬己，显暴君过；宋玉体貌容冶，见遇俳优。东方曼倩滑稽不雅，司马长卿窃赀无操”（《文章》）。这些指摘，却是有很大的片面性的。

总的说来，《颜氏家训》立论平实，知识丰富，是一部教导子侄们“立身扬名”的一部家书。在漫长的封建社会里，它曾有过深刻的影响，是家训一类书中流传最为广泛的作品。王三聘在《古今事物考》二中说：“古今家训，以此为祖”。王钺在《读书丛残》中也推崇此书“篇篇药石，言言龟鉴，凡为人子弟者，可家置一册，奉为明训，不独颜氏”。时已今日，仍然可以从中

取其精华，为宣传精神文明建设的借鉴。近人王利器所著的《颜氏家训集解》一书（上海古籍出版社，1980年版），证引材料宏丰，可供研究者参考。

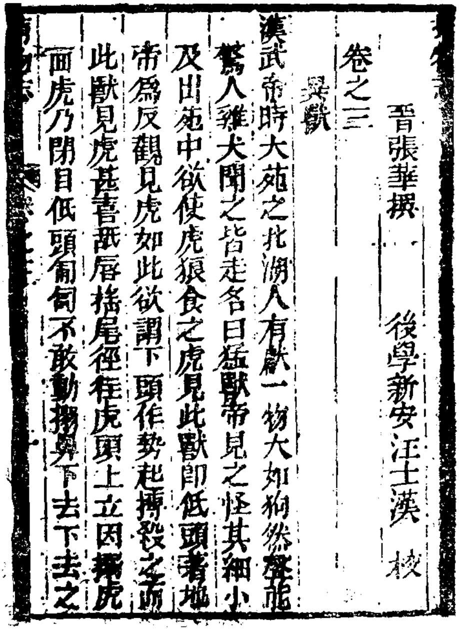
十、张华《博物志》

张华（232—300），字茂先，西晋范阳方城（今河北固安南）人。《晋书》卷三十六有传。武帝时为中书令、散骑常侍，惠帝时屡迁侍中、中书监、司空。据本传载，他雅爱文籍，博闻强识，“四海之内，若指诸掌”，它如图纬方伎之书莫不详览。为赵王伦和孙秀所杀时，家无余财，唯文史典籍和天下奇秘之书溢于机箧。生平著述甚多，有《晋司空张华集》（原集11卷，后佚，张溥辑为《张司空集》1卷）、《杂记》（原为11卷，已佚），又注《神异经》，另有《博物志》传世。

《博物志》一书，按《隋书》和两《唐书》皆载为10卷，今本亦作10卷，凡323条。但并非原书全帙①。今人范宁辑有佚文220条，载入《博物志校证》中，可作为今本的补充。关于本书删削改动情况，余嘉锡《四库提要辨证》卷一八、范宁《博物志校证》中考之颇详，兹不赘述。

《博物志》是一部杂史、杂记、杂考之书，涉及的内容十分广泛。除史补、史考、地理、山川、服饰、器物等外，还有方术家言、神话传说和海外奇谈等。如卷二《异闻》一项，便分“外国”、“异人”、“异俗”、“异产”、“异兽”、“异鸟”、

①《晋书·张华传》说：“华著博物志十篇。”清代新安汪士汉考证说：张华“搜采天下遗逸，自书契之始，考验神怪及世间闾里所说，造博物志四百卷，奏于武帝”，武帝虽非常赏识，但以“博物志惊所未闻，异所未见，将恐惑乱于后生，繁芜于耳目”为由，“更芟截浮疑为十卷……置于函中，暇日览焉”。（见康熙木刻本《博物志》序）据此可知，博物志原书卷帙浩繁，多达400卷。——编者



晉張華撰　　後學新安汪士漢 校

卷之三

異獸

漢武帝時大苑之北胡人有獻一物大如狗然聲能驚人雞犬聞之皆走名曰猛獸帝見之怪其細小及出苑中欲使虎狼食之虎見此獸即低頭著地帝爲反觀見虎如此欲謂下頭作勢起搏殺之而此獸見虎甚喜舐脣搖尾徑往虎頭上立因搦虎面虎乃閉目低頭匍匐不敢動搦鼻下去下去之

图4. 张华《博物志》中有关汉武帝时“异兽”的记载

“异虫”、“异鱼”、“异草木”等九目。这些材料大都取自旧闻琐记和奇文秘苑，很难说有多大的真实性，甚至根本就无从查考。但是，此书仍有它的特点：其一，它记载了不少故事性很强的非地理博物性的传说，大大超出了《山海经》、《神异经》等古籍所载的内容和范围，具有志怪小说的基本特征；其二，书中所记的杂考、杂说、杂物、杂事，以前多散见于已佚失的各类古籍里，经他的采撷而得以流传，可补正史之不足，对研究古代文化有一定的参考价值。

十一、法显《佛国记》

法显（约337—约422），俗姓龚，东晋平阳武阳（今山西临汾）人，梁慧皎《高僧传》卷三有传。他原有兄3人，均在童年时夭折，父母唯恐“祸以次及”，便在他3岁时送入佛寺度为沙弥，后来成为一位诚笃矢志的佛教信徒。由于“常慨经律舛阙，誓志寻求”真本，遂于东晋安帝隆安三年（399）发愿西行。当时他已是65岁高龄，同行者有慧景、道整、慧应、慧达、慧嵬等人，义熙八年（412）返回祖国时却孑然一人。这部《佛国记》，便是他西行求法前后14年的实录。

《佛国记》亦名《佛游天竺记》、《历游天竺记传》或《法显行传》。书中历数他本人的行程是：他与慧景等人从长安出发，经张掖、敦煌而渡沙河，进入“上无飞鸟，下无走兽”，唯以死人枯骨作行路标帜的大戈壁。至鄯善后，又经焉耆、于阗而抵子合（今新疆维吾尔自治区叶尔羌南）。复南行至於麾国（今奇灵卡）、竭叉国（今塔什库尔干）。以上为今新疆境内，历时122日。在竭叉国他与慧景适值该国国王召开四方沙门皆来云集的“般遮越师”（五年大会），于是稍事停留，以观盛会和当地风俗、物产。然后再启程，越过“毒风雨雪，飞沙砾石”的葱岭，进入北天竺境，折而南行，“蹑悬絚”渡新头河（今印度河），至乌苌国（今阿富汗国加非利斯坦省之班底）、犍陀卫（今干达马克）、弗楼沙国（今沙威尔），又南度小雪山（即白瓦里山）而抵跋那国（今哈尔奈）。以上为今阿富汗国境内，历时凡33天。不久，他渡过新头河，经毗荼国（今克尔普尔）而抵达中天竺。以上为今印度境内，因多有勾留而历时凡6年。

法显在印度，苦学梵书、梵语，巡礼佛教圣地，又求得多部

汉土所无的佛教经典如《摩诃僧祇律》、《萨婆多律》、《杂阿毗昙心经》、《方等泥洹经》等。3年后，义熙八年（412）法显决定东归祖国。他顺恒河而抵海口孟加拉湾，改乘海舶先到师子国（今斯里兰卡）。在师子国逗留的两年中，法显又求得“汉土所无”的《弥沙塞律》、《长阿含经》、《杂阿含经》和《杂藏》等。当他搭附商舶东归横渡印度洋时，因遇暴风而漂流了13个昼夜才到了一个小岛（今名待考）。船修好后，又历时90日而抵“外道婆罗门兴盛，佛法不足言”的耶婆提国(今斯门答腊)。5个月后，他换乘去广州的商船。船行1月余，又遇“黑风暴雨”，船随波漂流。“粮食水浆欲尽”。80多天以后，忽漂流至一海岸，经询问，乃是中国青州长广郡的牢山（即崂山，今山东青岛境）。长广太守李嶷遣人到海边迎接至郡治安置，然后将他送至都城建业（今江苏南京）。这时，法显已是79岁高龄的人了。

法显是我国和世界上著名的探险家和旅行家，也是我国历史上有名字可考的横渡印度洋的第一人。他的旅行见闻《佛国记》一书，记录了当时西域和南亚地区30多个国家的交通、地理、历史和文化，成为研究这些地区和国家的重要文献，具有很高的学术价值。在我国，如北魏郦道元《水经注·河水》中多有引用，岑仲勉先生《佛游天竺记考释》和贺昌群先生《古代西域交通与法显印度巡礼》等，也是在《佛国记》影响下写成的。在外国，《佛国记》已有英、法、德文的译本。诸如印度学者恩·克·辛哈《印度通史》、日本学者足立喜六《法显传考证》，以及法国伯希和、德国夏德、苏联阿瓦林、美国洛克希尔等人的著作中，都一再提到它。在《大英百科全书》和《苏联大百科全书》中，亦有法显和《佛国记》的有关撰述。

十二、杨衒之《洛阳伽蓝记》

杨衒之，一作羊衒之，又作阳衒之，其家世、生卒年均不详，《魏书》不曾立传。据《广弘明集》卷六《叙列代王臣滞惑解》载，其籍贯为北平（治今河北定县）人。关于他的生平，史书所记亦颇为零散：《洛阳伽蓝记》中自述在永安年间（528—529）曾任奉朝请，书首则题为“魏抚军府司马”；《历代三宝记》、《法苑珠林》等或言曾为“期城郡太守”，《广弘明集》又说迁为“秘书监”等。他知识渊博，对佛教的虚诞和糜费颇为不满。武定五年（547）时，杨衒之因公出差重返洛阳，见这座都城经过永熙之乱以后，已是“城郭崩溃，宫室倾覆，寺观灰烬，庙塔丘墟，墙被蒿艾，巷罗荆棘”的一片凄凉景象（《洛阳伽蓝记序》）。他抚今思昔，不胜“黍离之悲”。为了寄托对北魏王朝覆亡的哀悼，以及谴责王公贵族“损费金碧”、“侵渔百姓”的行径，便以伽蓝（即佛寺）的兴废为题，写成了这部《洛阳伽蓝记》。

《洛阳伽蓝记》计分城内、城东、城南、城西、城北各卷，每卷下以著名的佛寺为纲目，兼述佛寺附近的宫殿、官邸、园林和沽肆等。原书本有正文和自注之别，后因辗转传抄，现已难于辨析。这部书与其他杂史之书不同，除记述寺庙兴废外，还涉及政治、人物、风俗、地理、传闻，以至苑囿建筑、外夷风俗等许多内容。在体裁方面，它采用游记体形式，虽近于骈体，但词文清丽隽秀，准确而生动地描述当时洛阳都城的历史风貌，具有浓厚的文学气息。如在城西“法云寺”中，对于贵族统治者的骄奢淫佚的生活，不遗余力地进行鞭笞和揭露。文中写道：

> 当时四海晏清，八荒率戢……百姓殷阜，年登俗乐。

鲜寡不闻犬豕之食，茕独不见牛羊之衣。于是帝族王侯，外戚公主，擅山海之富，居川林之饶。争修园宅，互相夸竞。……而河间王琛，最为豪首，常与高阳争衡，造文柏台，形如徽音殿。置玉井金罐，以五色绩为绳。妓女三百人，尽皆国色。……琛在秦州，多无政绩，遣使至西域求名马，远至波斯国，得千里马，号曰追风赤骥。其次有七百里马十馀匹，皆有名字，以银为槽，金为锁环。诸王服其豪富。琛常语人云："晋室石崇乃是庶姓，犹能雉头狐腋，画卵雕薪，况我大魏天王，不为华侈！"造迎风馆于后园，窗户之上，列钱青琐，玉凤衔铃，金龙吐珮，素柰朱李，枝条入檐，伎女楼上，坐而摘食。琛常会宗室，陈诸宝器，有水晶钵、玛瑙碗、赤玉卮数十枚，作工奇妙，中土所无，皆是西域而来，……又陈女乐及诸名马，复引诸王按行府库，锦罽珠玑，冰罗雾縠，充积其内。绣缋、绸绫、丝彩、越葛、钱绢、布等，不可胜计。琛忽谓章武王融曰："不恨我不见石崇，恨石崇不见我。"融生性贪暴，意欲无限，见之惋叹，不觉生疾，还家卧三日不起。江阳王继来省疾，……继笑曰："卿欲作袁术之在淮南，不知世间复有刘备也！"融乃蹶起，置酒作乐。

在《洛阳伽蓝记》中，除详细追叙都城主要佛寺的建筑规模及其艺术特色以外，还掇集了许多旧闻旧事。诸如：

其一，对北魏后期皇室内部的矛盾和与尔朱军阀集团之间的斗争，写来委曲周详，错落有致。如胡太后的专横，尔朱荣的残暴，北海王元颢的争夺帝位，以及孝庄帝的颠沛流离等曲折的细

节，皆为《魏书》所未详，可补正史之不足。

其二，对当时洛阳的商业和文化生活也多有描述。如西阳门外的繁华地区洛阳大市，以笳声激励将士冲锋陷阵的音乐家田僧超，能酿出使饮者经月不醒的桑落酒（或名擒奸酒）的造酒专家刘白堕等。这些记载，均具有重要的参考价值。

其三、书中采集了不少民谚、民歌、民谣，对了解其时的社会风俗和诗歌的发展史很有帮助。书中还首次记有北魏佛教徒宋云、惠生西行求法的史事。他们所写的《家记》、《行记》，是中西交通史上极为珍贵的文献。

由于时代的局限，《洛阳伽蓝记》中也载有不少佛像显灵、神差鬼使的虚诞故事。但瑕不掩瑜，它既是一部内容丰富详实的历史著作，又是一部优秀的散文集。直到现在，这部书稿仍然深受文史工作者的重视和喜爱。

第五节　亡佚史书要览

据粗略统计，魏晋南北朝时期史家所撰的史籍，仅是纪传、编年二体就达百部之多，遗存下来的只有几部“正史”。大概由于物故人非，人们对于佚史便不了了之。更有甚者，人们为了强调现存史籍的价值，却常常有意无意地忽略了佚史曾经起过的作用。如关于纪传体志书的编撰，便有这样的说法：“陈寿《三国志》、习凿齿《汉晋春秋》无志，故沈约《宋书》诸志，并前代所阙者补之。”（顾炎武《日知录》卷二十六）这是一种似是而非的说法。其实，不少佚史原来多有志书，现存正史的志书正是在佚史志书基础上完善起来的。兹将这一时期史家所著而现已亡佚的史籍列成简表，并作些扼要说明，以供参考。

一、后汉史

名　称	卷数	著　者	附　注
后汉书	130	吴·谢承	亡。有汪文台辑本
后汉记	100	晋·薛莹	亡。有黄奭、汪文台二辑本
续汉书	83	晋·司马彪	亡。范晔《后汉书》内存八志
后汉书	97	晋·华峤	亡。有黄奭、汪文台二辑本
后汉书	122	晋·谢沈	（同上）
后汉书	100	晋·袁山松	（同上）
后汉记	30	晋·张璠	（同上）
后汉书	58	宋·刘义庆	亡
后汉书	100	梁·萧子显	亡

这一时期所著的后汉史书，除司马彪《续汉书》中的“八志”已补入现存的范晔《后汉书》以外，华峤、袁山松和谢沈等人的史著中都有书志。华峤《后汉书》中有“十典十卷”，十典即十志。该书可与司马彪之书比美。刘勰《文心雕龙·史传篇》说：在后汉史书中，“若司马彪之详实，华峤之准当，则其冠也。”刘知几《史通·古今正史篇》也评论说：后汉史“创纪传者五家，推其所长，华氏居最。”另据郦道元《水经注》（“河水”、“汾水”等）、黄奭《辑本》，表明袁氏书有《郡国志》、《百官志》等。而刘昭《后汉书补注序》中亦谈到袁氏书和谢氏书中原有《艺文志》。

二、三国史

名　称	卷数	著　者	附　注
魏　略	50	魏·鱼豢	未全亡，有辑本，外有典略三十九卷
魏　书	48	晋·王沈	亡
魏氏春秋	20	晋·孙盛	亡
魏　纪	12	晋·阴澹	亡
汉魏春秋	9	晋·孔衍	亡。一作后魏春秋
魏尚书	8	同上	亡。一作后魏尚书
魏国统	10	晋·梁祚	亡
蜀　书	?	蜀·王崇	亡
蜀　纪	7	晋·王隐	亡
蜀本纪	?	晋·谯周	亡。见三国志裴注
汉晋春秋	47	晋·习凿齿	亡。一作汉晋阳秋
吴　书	55	晋·韦昭	亡
吴　记	9	晋·环济	亡
吴　录	30	梁·张勃	亡
吴　历	6	晋·胡冲	亡

现存陈寿《三国志》短缺书志，而亡佚的鱼豢《魏略》却原有《中外官志》和《五行志》等（参见萧子显《南齐书·百官志》和徐坚《初学记·天部》）。其他如王沈《魏书》、韦昭《吴书》亦有书志。因此，沈约《宋书》中有关三国的书志，实际上也是在现已亡佚的三国史籍的基础上编撰而成的。

三、两晋史

名　称	卷数	著　者	附　注
晋　书	93	晋·王隐	隋书作86卷，亡。有汤球、黄奭二辑本
晋　书	44	晋·虞预	亡。有汤球、黄奭二辑本
晋　书	14	晋·朱凤	亡。有汤球、黄奭二辑本
晋　书	30	晋·谢沈	亡。有汤球、黄奭二辑本
晋中兴书	78	晋·何法盛	亡。有汤球、黄奭二辑本
晋　纪	4	晋·陆机	亡。有汤球辑本
晋　纪	23	晋·干宝	亡。有汤球、黄奭、陶栋三辑本
晋　纪	10	晋·曹嘉之	亡。有汤球辑本
晋　纪	11	晋·邓粲	亡。有汤球辑本
晋阳秋	32	晋·孙盛	亡。有汤球、黄奭二辑本
晋后书	15	晋·荀绰	亡。
汉晋春秋	47	晋·习凿齿	亡。有汤球、黄奭二辑本
晋　书	36	宋·谢灵运	亡。有汤球辑本
晋　纪	23	宋·刘谦之	亡。有汤球辑本
晋　纪	10	宋·王韶之	亡。有黄奭辑本
晋　纪	45	宋·徐广	亡。有黄奭辑本
续晋阳秋	20	宋·檀道鸾	亡。有黄奭辑本
续晋纪	5	宋·郭季产	亡。有黄奭辑本
晋　纪	?	宋·裴松之	亡。有汤球辑本、黄奭辑本
晋　书	110	齐·臧荣绪	亡。有汤球、黄奭二辑本
晋　书	?	齐·袁炳	亡。见南齐书王智深传

续表

名　称	卷数	著　者	附　注
东晋新书	7	齐·庾铣	亡
晋　书	102	梁·萧子云	亡。有汤球辑本
晋史草	30	梁·萧子显	亡。有汤球辑本
晋　书	7	梁·郑忠	亡
晋　书	110	梁·沈约	亡。有汤球、严可均二辑本

在已亡佚的26家（过去有18家之说）晋史中，王隐《晋书》和臧荣绪《晋书》都有相当全面的书志。据汤球辑本载，王隐《晋书》是“改志为记”，有《地道记》、《礼乐记》、《舆服记》、《瑞异记》、《刑法记》。据章宗源《隋书经籍志考证》说：臧荣绪《晋书》有地理、礼、舆服、百官、郊祀、五行、律历、刑德八志（汤球辑本稍异）。其他如虞预、谢灵运、何法盛等人的晋史也都有志（参见徐坚《初学记》的《职官部》和《天部》等）。臧荣绪《晋书》是唐代官修《晋书》时的最主要的依据之书。官修《晋书》完稿后，以前诸家所著的晋史遂相继散失，但不能因此就否定佚史曾经起过的作用。

这一时期所撰的十六国史书，几乎已散失殆尽。仅存的崔鸿《十六国春秋》亦只有辑本。常璩《华阳国志》虽存，但它仅是成汉史书。现存有关十六国史事，只能多见于《晋书》各载记。故这些属于方志范畴的书，似难成为纪志传表俱全的一国断代史。

四、十六国史

名　称	卷　数	著　　者	附　　注
汉赵记	10	前赵·和苞	亡。记前赵事
赵　书	10	燕·田融	亡。记后赵事
二石书	2	晋·王度	亡。记石勒、石虎事
蜀李书	10	晋·常璩	亡。亦名汉之书，记成汉事
燕　记	?	燕·杜辅	亡。记前燕事
后燕书	30	后燕·董统	亡。
燕　书	20	后燕·范亨	亡，亡记前燕、后燕事
燕　书	?	后燕·封懿	亡。
南燕录	5	燕·张诠	亡。
南燕录	6	燕·王景晖	亡。
南燕书	7	游览先生	亡。作者真名不详
燕　志	10	魏·高闾	亡。记北燕事
秦　书	8	何仲熙	亡。记前秦事，未详作者何时人
秦　书	3	秦·车频	亡。记前秦事
秦　记	11	宋·裴景仁	亡。记前秦事
秦　记	10	魏·姚和都	亡。记后秦事
凉　记	8	燕·张谘	亡。记前凉事
凉国春秋	50	凉·索绥	（同上）
凉　记	12	凉·刘庆	（同上）
凉　书	10	凉·刘景	（同上）
西河记	2	晋·喻归	（同上）

续表 2

名　称	卷　数	著　者	附　注
凉　记	10	凉·段龟龙	亡。记后秦事
凉　书	10	魏·高道让	亡。记北凉事
凉　书	10	魏·宗钦	（同上）
托跋凉录	10	?	亡。记南凉事
敦煌实录		凉·刘景	亡。记西凉事
夏国录	10	赵·思群	亡。记赫连氏事
三十国春秋	21	梁·萧方	亡。有辑本
战国春秋		齐·李槩	亡。记十六国事

五、南北朝史

名　称	卷　数	著　者	附　注
宋　书	65	宋·徐爰	亡
宋　略	20	宋·裴子野	亡
宋　书	65	齐·孙严	亡
宋　书	30	齐·王智深	亡
宋春秋	20	梁·王琰	亡
宋　书	61	?	亡
齐　典	10	齐·熊襄	亡
齐　纪	10	梁·刘陟	亡
齐　纪	20	梁·沈约	亡
齐　史	13	梁·江淹	亡
齐春秋	30	梁·吴均	亡

续表 1

名　称	卷　数	著　者	附　注
齐　典	5	隋·王逸	亡
梁　书	100	梁·谢贞	亡
梁太清记	10	梁·萧韶	亡
梁　史	53	梁·许亨	亡
梁撮要	30	陈·阴僧仁	亡
梁　史	100	周·萧欣	亡
梁　书	34	隋·谢灵	亡
梁　典	30	隋·刘璠	亡
梁后略	10	隋·姚最	亡
陈　书	42	陈·陆绩	亡
陈　书	42	陈·陆琼	亡
陈　书	3	陈·顾野王	亡
陈　书	3	陈·傅综	亡
国　书	30	魏·崔浩	亡
后魏书	100	隋·魏澹	亡
齐　书	100	隋·王劭	亡。记北齐事
齐　志	20	（同上）	（同上）
齐　纪	20	隋·杜台卿	亡。记北齐事
齐　纪	30	隋·崔子发	亡。记北齐事
北齐纪	20	隋·姚最	亡
周　史	18	隋·牛弘	亡

在沈约修成《宋书》以前，已相继出现何承天、徐爰等撰编的宋史，书中亦多有书志。赵翼对沈约《宋书》曾评论道："古来修史之速，未若有此者"，"人但知《宋书》为沈约所作，而不知大半乃徐爰作也。"（《廿二史札记·宋书多徐爰旧本条》）至若齐史，在萧子显之前，亦有江淹修撰的《齐史》。据《南史》卷五十九《江淹传》说："凡所著述百余篇，自撰为前后集，并《齐史》十志，并行于世。"萧子显《南齐书》本据江淹旧本，但立书志时却只改编为礼、乐等8志，而删掉了食货、艺

六、类书

名　称	卷　数	著　者	附　注
皇　览	1千多卷	王象、缪袭、刘劭、桓范、韦诞等	梁时存680卷，隋时只存120卷，约于隋末全部散失。
寿光书苑	200卷	刘　杳	天监初年（502）开始诏修
类　苑	120卷	刘孝标	约于天监十年(511)开始编撰
华林遍略	620卷	领修人徐勉、徐僧权等	天监十五年（516）开始编修
修文殿御览	360卷	建修人祖珽。监撰人阳休之、魏收、张雕等	曾用名《玄洲苑御览》和《圣寿堂御览》
琱玉集	15卷	不　详	日本尾张真福寺藏有唐时抄本残卷

文、刑法3志。照此说来，晚出的正史反而不如佚史，这诚然由于史家的史才、史识的高下所致。

魏文帝曹丕诏命编修的《皇览》，是我国古代最早的一部类书，编纂的意图是"宜皇王之省览"。梁时曾有多种"抄合本"（即节录与合并之抄写本），后亡佚。清代有冯翼辑本（《丛书集成》第0172册）、黄奭辑本（《汉学堂丛书·子史钩沈》）各1卷。

《华林遍略》为梁武帝诏修的第2部类书该书。影响较大，在北齐亦有副本，但在宋时已不传。敦煌莫高窟石室藏书中，有一无名的古类书残篇计259行，洪业认为可能是《华林遍略》的余存（《燕京学报》第12期《所谓〈修文殿御览〉者》）。

《修文殿御览》是在以《华林遍略》为蓝本的基础上完成的。该书传世时间最久，在南宋时还全部存在，似乎直到清初尚有其书。

魏晋南北朝时期的类书虽已全部亡佚，不能为今日所用，但其所记史事，在《艺文类聚》、《太平御览》诸书中亦有所引用。

七、起居注

名　　称	卷　数	名　　称	卷　数
汉献帝起居注	5	晋升平起居注	10
晋泰始起居注	20	晋隆和、兴宁起居注	5
晋咸宁起居注	10	晋太和起居注	6
晋泰康起居注	21	晋咸安起居注	3
晋元康起居注	1	晋宁康起居注	6

续表

名　　称	卷　数	名　　称	卷　数
晋永平、元康、永宁起居注	6	晋泰元起居注	25
晋惠帝起居注	2	晋隆安起居注	10
晋永嘉、建兴起居注	13	晋元兴起居注	9
晋建武、大兴、永安起居注	9	晋义熙起居注	17
晋咸和起居注	16	晋元熙起居注	2
晋咸康起居注	22	晋起居注	317
晋建元起居注	4	宋永初起居注	10
晋永和起居注	17	宋景平起居注	3
宋元嘉起居注	55	齐隆昌、延兴、建武起居注	4
宋孝建起居注	12	齐中兴起居注	4
宋太明起居注	15	梁大同起居注	10
宋景和起居注	4	陈永定起居注	8
宋明帝在藩注	3	陈天嘉起居注	23
宋泰始起居注	19	陈天康、光大起居注	10
宋泰豫起居注	4	陈太建起居注	56
宋元徽起居注	20	陈至德起居注	4
宋升明起居注	6	北魏起居注	336
齐建元起居注	12	北周太祖号令	3
齐永明起居注	25	隋开皇起居注	60

起居注是皇帝言行动止的记事稿。它起源甚早，前引的《穆天子传》就是最早的起居注之一。至曹魏时期，明帝设著作郎，兼

起居注。北魏时正式设置起居注令史，从而确立了此职的专官。除起居注以外，萧梁以后又另有实录。据《隋书·经籍志》，周兴嗣撰《梁武帝实录》，谢昊撰有记梁元帝事的《梁皇帝实录》。另据《史通·杂说》，尚有《梁太清实录》等。这些起居注和实录，是一大批极为宝贵的原始资料，也是编撰正史的帝纪和列传，等的主要依据。但是，这些资料已荡然无存，殊为可惜。

小　结

魏晋南北朝史学是在继承先秦、两汉史学传统的基础上发展起来的。由于环境条件不同，它又富于时代特征，并对后代史学、文学等产生了重要的响影。简而言之有如下3点：

其一，这一时期的史学，真可谓著作宏丰，史家辈出。据《隋书·经籍志》：史部书籍通计存佚874部，16558卷；经部950部，7290卷，以份量来说，只及史部的一半。以当时存在的书籍而论，经部627部，5317卷；史部817部，13364卷。再就史家而言，作后汉史的有14家，作晋史的有26家，至于三国史、十六国史、南北朝史的作者亦不在少数，总计当不下百人之多。因为受社会环境的响影，这一时期的史家往往是“既文，既博；亦玄，亦史”。如文史兼修的陆机、谢灵运、沈约、江淹，玄史同述的皇甫谧、束晳，郭璞，儒史并重的傅玄、孙盛、袁宏等。又有慧皎、葛洪等释、道者流，亦莫不从事史书著述。当时史家的哲学思想既多不同，私人修史的风气又十分盛行，因而史学著作大大超越了前代，知名史学家间出不鲜。

其二，这一时期史学的另一个特征是体例繁多，内容芜杂。纪传体、编年体仍为当时主要体裁。此外，还开创和发展了不少新的体例，如方志、人物传、类人物传、游记、杂记、史考、史评、史

抄、起居注、实录等，几乎囊括了刘知几《史通》中提出的所有项目，对于后代史学的繁盛奠定了坚实基础。在内容方面，除经济、军事、典章、政书等外，举凡宗教、谶纬、世说、俗讲、语林、笑林、灵异、五行等，莫不有闻必录，搀杂其间。这种“是非无准，真假相杂”的情况，一方面保存了许多原始材料，如《三国志》注、《世说新语》、《华阳国志》诸书，就有不少珍贵的史料。为后代史学、文学的发展提供了宝贵的素材。但在另一方面，“斯风一扇，国史多同”，其符瑞灵征之说，鬼怪神仙之谈，虽说可以作为反面的教材，但终究削弱了正史之书的价值。刘知几《史通·鉴识篇》说：“夫史之叙事也，当辨而不华，质而不俚。其文直，其事核，若斯而已可也。”

其三，这一时期史学改变了过去“附经立说”的局面，“附庸蔚为大国。”秦汉时期以前，史学只是经学的附庸，史学家亦“近乎卜祝之间”，既为“主上所戏弄”，复为“流俗之所轻”（司马迁《报任少卿书》）然而，在魏晋南北朝时期，凡是略有文采的世家大族子弟，除以琴棋书画自娱外，莫不留心于文学、史学的著述。私家修史之风的本身，就大大提高了史学的地位。另外，这一时期史官制度更加完善，专门负责史职的“官”正式确立起来，诸如起居注、实录一类的注记，也由政府负起专职了。待至南朝刘宋时，太学立馆中已有史学馆，与儒学、玄学、文学并重而成为“四学”之一。刘勰《文心雕龙》上特立《史传篇》，阮孝绪《七录》的目录学上有《国史部》、《伪史部》。自此以后，史学已独立成部，在祖国文化典籍之林中，堂而皇之，毫无愧色。

第七节 目录学

目录学或名图书编撰学，是随着书籍的增多和积累而兴起的一门学科。“目录之学”一词虽然晚出于北宋，但我国最早的图书分类，却可以溯到春秋时期。传为孔子选编的《诗》、《书》《易》、《礼》、《乐》、《春秋》等6部书，实际上就是6个学术门类的分类之书。西汉时期，刘向、刘歆已多次使用了“目录”一词。他们父子所编的“七略”（辑略、文艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、数术略、方技略），是我国乃至世界上最早的正式图书分类法。东汉班固的《汉书·艺文志》，则是我国至今所能见到的最早的图书目录。

魏晋南北朝时期，官府和私人藏书的数量大大增加。建安七子之一的袁粲，一次就见得到蔡邕赠送的数车书。司马懿家中的藏书量也很大，需要经常晒书。南朝齐崔慰祖聚书至万卷。梁任昉藏书至万余卷。至于官府藏书，仅史部书通计存佚874部，16558卷；经部950部，7290卷。子部、集部藏书的数量更多。随着书籍的不断增加，更需要通过目录书的形式，使浩如烟海的群书得到部居类次，从而使图书编撰学更加兴旺发达起来。

一、郑默《中经簿》和荀勖《中经新簿》

三国时期，各国均设有图书机构。在刘蜀，秘书郎却正在东观主管国家图书工作；在孙吴，周处曾出任东观左丞、中书郎、博士祭酒；韦昭曾奉景帝孙休之命“依刘向故事，校定众书”。在曹魏，图书管理更加完善，出现了一部目录之书——《中经簿》。

郑默，字思元，荥阳开封（今河南开封）人。《晋书》卷四

十四有传。他在曹魏时任秘书郎，主管国家图书工作。为了掌握藏书基本情况和检索需要，他“考核旧文，删省浮秽”，将藏书在秘书、中、外3阁的图书进行了一次整理。经过多年努力，他终于编写出《中经簿》这部目录之书。由于该书早已亡佚，其内容、方法究竟与刘向“七略”有何不同，难得其详。中书令虞松曾评价道：“而今而后，朱紫别矣”。据此，“郑默已作了比较细致的图书分类工作。待至西晋时期，荀勖在《中经簿》的基础上，又编成另一部目录之书——《中经新簿》。

荀勖，字公曾，颍川颍阴（今河南许昌）人。《晋书》卷三十九有传。他官至中书监、秘书监、尚书令，与贾充、冯紞等人同为晋武帝近臣，在对排斥齐王攸和立贾南风为太子妃方面扮演了不光彩的角色。但他在文学、音乐等方面有过贡献，其中最突出的成绩是编撰《中经新簿》。据《隋书·牛弘传》说：“晋秘书监荀勖定魏《内经》，更著《新簿》”。另见阮孝绪《七录序》说：“晋领秘书监荀勖因魏中经，更著新簿，虽分为十有余卷，而总以四部别之。”（《广弘明集》卷三）可见《内经》即《中经》。大概因为这项图书编撰工作任务繁重，他向晋武帝上《让乐事表》提出辞去管音乐之职。表奏说：“臣掌著作，又知秘书，今复校错误十万余卷书，不可仓卒，复兼他职，必有废顿者也。”（《北堂书钞》卷一百零一引）

在中书令张华等人共同合作下，这项图书目录编撰工作终于完成。《中经新簿》所载图书共计1885部，20935卷（《隋书·经籍志》载为29945卷）。它“盛以缥囊，书用绀素”，装帧十分精美。《中经新簿》将图书分为4部：一曰甲部，记六艺及小学等书；二曰乙部，有古诸子家、近世子家、兵书、兵家、术数；三曰丙部，有史记、旧事、皇览簿、杂事；四曰丁部，有

诗赋、图赞、汲冢书。西晋末年，“八王之乱”、“永嘉之乱”接踵而来，京师洛阳所藏图书遭到浩劫。至东晋李充检校荀勖《中经新簿》时，仅存3千卷左右。传至唐朝时，图书复有散夫，据道宣《广弘明集》卷三《古书今最》说：“其中十六卷，佛经书簿少二卷，不详所载多少。一千一百一十九部亡，七百六十部存。”

《中经新簿》的4部分类法，固然未必尽当，而且没有很好继承刘向编撰书录的传统，对图书的内容也缺乏评述和论辩，但在我国图书编撰学上仍占有较为重要的地位。首先，它对我国古代图书作出了一次比较系统的记录，凡已经亡佚的图书也有闻必录，开始了目录学著存亡书籍的先例，对后来图书真伪的考辩带来了便利；其次，该书编目体例虽与后来通行的经、史、子、集部类分法有所不同，但它在目录学发展史上却是一次变革，给后来的图书编撰提供了良好的借鉴；再次，它是西晋时期目录事业成果的集中表现，也是我国图书事业的一次有意义的整理。

二、李充《四部书目》和王俭《七志》

李充，字弘度，江夏（今湖北安陆）人。《晋书》卷九十二有传。他先为丞相王导掾，后官至大著作郎、中书侍郎。生平著述颇多，诸如注《尚书》、《周易旨》和《释应论》，并有诗赋杂文等240首。在出任大著作郎期间，他曾“鸠聚图书为四部，三百五帙，三千一十四卷”（《广弘明集》卷三）。这四部次序与荀勖《中经新簿》有所不同，将五经定为甲部，史记为乙部，诸子为丙部，诗赋为丁部。这种图书分类法一直为后世所遵循，即将图书分为经、史、子、集4部。诚如本传所说：“于时典籍混乱，充删除烦重，以类相从，分作四部，甚有条贯，秘阁以为永制。”

继李充之后，图书编撰事业又有所发展。宋文帝时，乌程人丘渊之曾编出《晋义熙以来新集目录》3卷（见《宋书》及《南史》的《顾深传》）；宋少帝时，陈郡长平人殷淳亦编出《四部书大目》40卷（《宋书》五十九本传）。另外，谢灵运等人又编撰成《元嘉八年秘阁四部目录》64582卷（《古今书最》计为14582卷，较妥）。在此基础上，萧齐人王俭于是依刘向《别录》之体编成《七志》。

王俭，字仲宝，琅邪临沂（今属山东）人。《南齐书》卷二十三有传。他自幼专心笃学，手不释卷，尚宋阳羡公主，拜驸马都尉。他历仕宋、齐两朝，因助萧道成官至侍中，又迁尚书令兼中书监。曾撰《古今丧服集记》并文集，图书编撰则有《元徽四部目录》和《七志》。

《七志》共40卷（《宋书·后废帝纪》为30卷）。其七志为《经典志》，记六艺、小学、史记、杂传；《诸子志》，记今古诸子；《文翰志》，记诗赋；《军书志》，记兵书；《阴阳志》，记阴阳图纬；术艺志，记方技；《图谱志》，记地域及图书。另外，还附有佛教、道教经典。《七志》一书已亡佚。据《隋书·经籍志》说这部书除遵循旧规，“然亦不述作者之意”外，开创了书目解题体制中的传录体，即是在“书名之下，每立一传”。此外，王俭在《七志》的基础上，还编了一个简目《元徽四部书目》，共收书2020帙，15704卷。这两部目录之书是私人完成的，开创了私人编撰书目的先例，为目录学的发展作出了贡献。

三、阮孝绪《七录》

继王俭之后，图书编撰事业仍在发展着。据《隋书·经籍志序》载：“齐永明中，秘书丞王亮、监谢朏，又造《四部书目》，

大凡一万八千一十卷。齐末兵火，延烧秘阁，经籍遗散。梁初，秘书监任昉，躬加部集，又于文德殿内列藏众书，华林园中总集释典，大凡二万三千一百六卷，而释氏不豫焉。梁有秘书监任昉、殷钧《四部目录》，又《文德殿目录》。其术数之书，更为一部，使奉朝请祖暅撰其名，故梁有《五部目录》。”以上这些目录书，为阮孝绪编撰《七录》提供了有利条件。

阮孝绪(479—536)，字士宗，陈留尉氏(今河南尉氏县)。《梁书》卷五十一有传。他终身研究学问，不愿做官，对于从伯的百万遗财也“一无所纳”。他自己“屏居一室，未定省未尝出户，家人莫见其面，亲友因呼为‘居士’。”生平著述甚多，主要有《正史削繁》94卷，《高隐传》2卷，《文学集略》6卷，以及《七录》12卷等。

《七录》对于古代历史典籍的分类是：

（一）《经典录》9部——《易部》、《尚书部》、《诗部》、《礼部》、《乐部》、《春秋部》、《论语部》、《孝经部》、《小学部》。

（二）《记传录》12部——《国史部》、《注历部》、《旧事部》、《职官部》、《仪典部》、《法制部》、《伪史部》、《杂传部》、《鬼神部》、《土地部》、《谱状部》、《簿录部》。

（三）《子兵录》11部——《儒部》、《道部》、《阴阳部》、《法部》、《名部》、《墨部》、《纵横部》、《杂部》、《农家部》、《小说部》、《兵家部》。

（四）《文集录》4部——《楚辞部》、《别集部》、《总集部》、《杂文部》。

（五）《技术录》10部——《天文部》、《谶纬部》、《历算部》、《五行部》、《卜筮部》、《杂占部》、《刑法部》、

《医经部》、《经方部《、《杂艺部》。

（六）《佛法录》5部——《戒律部》、《禅定部》、《智慧部》、《疑似部》、《论记部》。

（七）《仙道录》4部——《经戒部》、《服饵部》、《房中部》、《符图部》。

以上7录几55部，记书6288种，共计8540帙，44526卷。

《七录》是一部大型的目录之书，但已佚失。究其原因，据高似孙《东汉以来书考》说："元帝克平侯景，将文德殿书归江陵，凡七万余卷。周师入郢，咸自焚之。"《七录》是否即毁于此，尚难明瞭。庆幸的是，在唐释道宣《广弘明集》卷三中，保存了阮孝绪《七录序》，这是了解《七录》一书概况的重要参考资料。阮孝绪在自序中说道："孝绪少爱坟籍，长而弗倦。卧病闲居，傍无尘杂，晨光才启，缃囊已散；宵漏既分，绿祫方掩，犹不能穷究流略，探尽秘奥。……凡在所遇，若见若闻，校之官目，多所遗漏，遂总集众家，更为新录。"由此可以看出阮孝绪编撰此书所付出的艰辛劳动。此书实为综合诸家图书目录的最为完备的目录之书。

《七录》是一部有系统有体例的著作。它的系统性是为《七略》、《七志》所无法比拟的。在体例方面，将前5录定为内篇，后2录定为外篇，以表明两者的名分和地位的不同。至于各个细类，亦做到了有条不紊，秩序井然。其所载书目，达到了44000多卷，较之文德殿书目2万3千余卷增加了近一倍，是这一时期最为完整的综合目录。

《七录》中的《记传录》，实际上就是史部目录。录中并明显地专立了《国史部》、《伪史部》等门。这样，史籍第一次从六艺经典范围中分离出来，摆脱了史学为儒学附庸的地位，使历史

学成为独立的专门学问，其历史价值是十分深远的。

《七录》所创造的图书分类的规模，对以后各朝正史志书的编撰也产生了影响。《隋书·经籍志》以及后代史书的《经籍志》、《艺文志》，就是根据阮孝绪《七录》的分类法编成的。

四、北魏《魏阙书目录》及其他

在十六国和北朝，图书编撰事业的成就较低。见于记载的，十六国时期有《寿安殿四部目》、《德教殿四部目》和《承安殿五经史记目》等，但所记书籍数量很少。据说“宋武入关，收其图籍仅四千卷”。北魏王朝建立后，统治者在倡导儒学的同时，也注意图书的征集与整理。在道武帝拓跋珪时，博士李先提出征集图书的建议，说是“唯有经书、三皇五帝治化之典，可以补王者神智”。至孝文帝元宏时，终于编成《魏阙书目录》1卷。但因该书早已亡佚，详情难得其知。另有秘书丞卢昶曾撰《甲乙新录》，亦已散失不存。

北齐文宣帝天保七年（556），曾诏令校定群书以供太子学习。参加这次校书的有樊逊、高乾和、马敬德、许散愁、韩同宝、傅怀德、古道子、李汉子、鲍长暄、景孙、王九元和周子深等11人。由于秘府书籍多有纰漏，樊逊乃建议“必藉众本”，“以相比较，然后杀青”，并要求“多书之家”如太常卿邢子才、太子少傅魏收、吏部尚书辛术、司农少卿穆子容和前黄门郎司马子瑞等人，借出藏书“以参校得失”。看来，此次编校书目模规不小，但是否已编撰成书，已无从查考。如按《隋书·牛弘传》载，该书已编写完毕，不过是“验其本目，残缺犹多”罢了。周武帝宇文邕平齐时，“先封书府，所加旧本才五千卷”。（高似孙《东汉以来书考》）

在北周，明帝宇文毓亦曾“集公卿以下有文学者八十余人于麟趾殿刊校经史”（《周书·明帝纪》），为期约有1年，但至周武帝宇文邕即位之初，“书止八千卷，后增至万卷”。

以上是魏晋南北朝时期图书编撰事业的基本情况。略而言之，这一时期的目录学开创了私家目录、地方目录和专门目录的先例，对所存佚的图书进行了整理，取得了不小的成就。但因战乱兵燹，除阮孝绪《七录序》尚存外，全都散佚殆尽，这确乎是国家图书事业的莫大损失。但是，目录学家们辛勤劳动的成果，在宋郑樵《通志》、元马端临《文献通考》等书中仍然有所反映。及至清代和民国期间，又有不少学者撰书以补正史目录之不足。诸如清姚振宗《三国艺文志》4卷，侯康《补三国艺文志》4卷，秦荣光《补晋书艺文志》4卷，丁国钧、丁辰《补晋书艺文志》4卷，文廷式《补晋书艺文志》6卷，王仁俊《补宋书艺文志》1卷，又《补梁书艺文志》1卷。在民国期间，有吴士鉴《补晋书经籍志》4卷，黄逢元《补晋书艺文志》4卷，徐崇《补南北史艺文志》3卷，聂宗歧《补宋书艺文志》1卷，陈述《补南齐书艺文志》4卷，李正奋《补后汉书艺文志》1卷，以及陈汉章《南北史合八代史目录》等。这些增补的志书，均可弥补正史的不足。

第八节　文字学

为东汉许慎编撰的《说文解字》，是我国现存最早的一部文字学专著。在魏晋南北朝时，文字训诂之学又有所发展，其中以《字林》、《玉篇》为其代表作。

一、《字林》

《字林》一书为晋人吕忱所撰。他曾出仕为晋义阳王司马望的典词令（《隋书·经籍志》为弦令）。据《隋书·经籍志》载，该书凡7卷（《魏书·江式传》中作6卷），按《说文解字》部首分为540部，，但与之比较自有其特点：其一，《说文解字》收9353字，《字林》收字达12824字；其二，《字林》酌收了一些异体字，如《说文》的“蜡”、“珌”、“疆”诸字，在《字林》中则作“褚”、“琿”、“畺”字；其三，《字林》的注释较详，小篆也写得好。这部书在当时影响很大，北魏文字训诂家江式曾经上表推荐它。在唐朝时，书学博士亦以《说文》、《字林》掌教诸生。原书约于宋、元时亡佚，现存有清任大椿《字林考逸》8卷，陶方琦《字林考逸补本》1卷，可供参考。

二、《玉篇》

《玉篇》一书为萧梁人顾野王所撰。顾野王曾出仕为黄门侍郎兼太学博士。该书已亡佚。据唐人封演《闻见记》载，《玉篇》共收16917字。后经唐人孙强、宋人陈彭年、吴锐、丘雍等人重修。现存《大广益会玉篇》共收22561字，大约是孙强等人陆续增加的。清末黎庶昌出使日本时，曾得唐写本4卷，存字仅为原著十分之一二，有人认为可能是顾野王原本，现刻入《古逸丛书》。

就收字而言，原本《玉篇》比《说文》多7564字，今本《大广益会玉篇》则多13308字。就内容而言，《玉篇》的部首与《说文》相同者529部，不同者13部，计542部。部首的次序亦与《说文》大不相同，多将意义相近的部首排在一起。在释字时，也比

《说文》有改进，它的次序是：先出反切、引《说文》原义、举例并说明和注意一词多义。《玉篇》的释字，已不限于《说文》只讲字形和本义，而是注意到字的伸义和多义，把字的多种意义罗列在一起。《玉篇》所作出的创造，实际上已开后代字典的先河。

三、《尔雅注》

《尔雅》一书，传为周公所撰，或谓孔子门徒所作，实则成书于秦汉之际，且非一时一手。该书原有20篇，今本为19篇，计分3卷。其中《释诂》、《释言》、《释训》3篇，属于文字之学。樊光、孙炎、谢氏、李巡、刘歆等人曾为该书作注，但均已散佚。今唯存郭璞《尔雅注》。

郭璞，字景纯，河东闻喜（今属山西）人。他博学有高才，好古文奇字，妙于阴阳算历。生平著述甚多，除注《尔雅》外，又注《三苍》、《穆天子传》、《山海经》，更撰《新林》、《卜韵》、《楚辞》、《上林赋》等凡数十万言。官至尚书郎。东晋初为王敦所杀，时年49。

郭璞鉴于前人所注《尔雅》，或则“犹未详备”，或则“并多纷谬，有所漏略”，乃在“错综樊、孙”的基础上，查缺补漏，修正前人的谬误。如《释诂》中有“觃髧”二字，孙炎释之为“茀离也”。郭注则云：“谓草木之丛茸翳荟也。茀离即弥离，弥离犹蒙茏耳。孙叔然字别为义，失矣！”对于一时无法解释的词，郭注往往注明“未详”、“未闻”字样。有人曾作过统计，全书中注“未详”、“未闻”者共有142处。这种知之为知之，不知为不知的实事求是精神是值得发扬的。

由于郭注体大详周，词义比较确凿，故其书成后，前人之作遂

逐渐散佚不存。郭璞《尔雅注》有宋刻本，但与敦煌发现的古抄本有些距离。清代邵晋涵《尔雅正义》和郝懿行《尔雅义疏》，可可作为郭注的补充。

除上述3部字书外，尚有三国魏张揖撰成的《广雅》。该字书原分3卷，收入18150字。隋曹宪作音译，始分为10卷，因避隋炀帝杨广讳，更名为《博雅》，至今二名并称。其书屡经传刻，错漏较多。清人王念孙《广雅疏证》一书，对此颇多补正。

第八章　书法与绘画艺术

第一节　书　法

中国书法，是世界人类文化宝库中独具特色的一门艺术。它多体而善变，兼有图理、图识和图形之妙，与绘画艺术密切相关。《历代名画记》卷一云："书与画虽异名而实同体"，就是指汉字本身不仅仅是思想情感交流的工具，而且是一种特殊的造型艺术。从图画、符号到创造、定型，从甲骨文、大篆（亦名籀文）、小篆（包括李斯所作秦篆）到隶书（即程邈所写的"八分"），汉字已经走过一段十分漫长的路程。大概在两汉时期，我国书法又有了楷书、行书和草书。按《书谱》载，楷书为王次仲所创（《书断》则认为是秦羽人），行书为刘德升所作，草书则为杜度、崔瑗、崔实等人所造。又说，草书可分为章草和今草两种，史游的《急就章》是章草，张芝（字伯英）的草书是今草。以上说法虽不一定可靠，但却表明我国书法在两汉时期已进一步成熟和发展起来。

魏晋时期是我国书法艺术取得高度成就和突破的时代，被人

们普遍认为是中国书法史上的第一座高峰。这不仅是此一时期出现了钟繇、王羲之、王献之等一批书法大家，更重要的是书法艺术出现了一次飞跃，即由注重汉字形体结构之美上升到追求书法作品的神韵以表现作者的精神风貌。这一时期的书法作品，总的趋势是汉代的隶书、章草和今草等书体逐渐简化，向着更加朴实自由的楷书和行草书体转变，既注意作品的章法，更重视表现作者本人的情趣。当时的士大夫，希望通过书写活动，去表露自己那种风流儒雅和潇洒飘逸的风度，因而有意识地追求作品韵律感和动荡感的艺术效果。为此，人们把这一时代书法风格褒赞为“晋书尚韵”，说这门书法艺术已垮入了它的“自觉时代”。

下面，将魏晋南北朝时期较有影响的书法家及其成就分述于后。

一、钟繇

在魏晋时期的书法家中，除王羲之、王献之外，还有钟繇、胡昭、皇象、韦诞、索靖、卫瓘、卫恒和卫夫人（卫铄，汝阴太守李矩妻）等，其中以钟繇的成就较为突出。

钟繇（151——230），颍川长社（今河南长葛县东）人，字元常。《三国志》卷十三有传。他好学多才，举孝廉，曾任阳陵令、黄门侍郎。曹操以其有心王室，以为御史中丞，迁侍中尚书仆射。魏明帝时，进封定陵侯，加受太傅衔。故世称钟太傅。他的书法，吸取了各家之长，如曹喜的篆隶，刘德升的行书，蔡邕的八分等，逐渐形成自己的风格。他兼善各体，尤精于隶书和真书（楷书）。唐张怀瓘认为他“虽习曹、蔡隶法，艺过于师，青出于蓝，独探神妙”（《书断》）。近人祝嘉《书学史》中，也称赞他的隶书“点如山颓，滴如雨骤，纤如丝毫，轻如云雾，去

若鸣凤之游云汉，来若游女之入花林，灿灿分明，遥遥远蔼者矣。”他的真书，主要是从民间流行的方正平直、简省易写的隶书基础上发展而来，改变隶书那种藏锋、翻笔的蚕头燕尾，使横、捺平正而圆韵，并加以定型化。张怀瓘曾赞道：“真书绝妙，乃过于师，刚柔备焉。点画之间，多有异趣，可谓幽深无际，古雅有余，秦汉以来，一人而已。”可以说，人们虽然不能把现行的楷书追认为钟繇一人所创造，但他能兼取诸家之长，甚至民间通行的隶书，使这种新书体不断完善，这个功劳确乎是不小的。正因为如此，《宣和书谱》称赞他的《贺捷表》“备尽法度，为正书之祖”一语，并非是过誉之词。

钟繇的传世作品，只有隶书《上尊号碑》。楷书墨迹尚未发现，但有传为王羲之临本翻刻的《宣示表》、《贺捷表》、《荐季直表》等。据说，他为了苦练书法的基本功，在卧被上写字，连上厕所时也考虑如何用笔，以至忘了回家（参见李贽《初谭集》）。这种精神值得学习。

二、王羲之

（一）王羲之逸事及其书法渊源

王羲之（321——379年），字逸少，东晋琅琊临沂（今属山东）人，司徒王导之侄，起家秘书郎，官至右军将军，人称王右军。据《晋书》卷八十本传载，他在13岁时就已知名。“尤善隶书，为古今之冠，论者称其笔势，飘若浮云，矫若惊龙”。当时太尉郗鉴欲与第一高门王氏联姻，遣门生求助于丞相王导。王导让其门生在东厢遍观王氏子弟。门生归告郗鉴：“王氏诸少并佳，然闻信至，咸自矜持。惟一人在东床坦腹食①，独若不

①《世说新语·雅量》作“唯有一郎在东床上坦腹卧，如不闻。”

闻。”郗鉴听后说：“正此佳婿邪！”便将女儿郗璿嫁给他。这人就是王羲之。后世所说“东床坦腹”这句成语，就是从这里引伸出来的。

王羲之少有美誉和才器，朝廷多次召他为侍中、吏部尚书和护军将军，但他都“推迁不拜”。后来，他与骠骑将军王述不和，辞官东归，定居于会稽山阴（今浙江绍兴），尽山水之游，以书画为乐，终年59岁。

图5. 王羲之像（摹自宋人画《王羲之写照图》）

王羲之是我国历史上最负盛名的书法家，有“书圣”之美称。他早年从学于叔父王廙，并向汝阴太守李矩之妻卫铄（人称卫夫人，司空卫瓘之族孙女）学习书法。后来，他博采李斯、蔡邕、张昶、钟繇诸家之长，精研各书体势，一变汉魏质朴古风，创造出一种妍美流便的今体。张怀瓘在《书断》中说，王羲之“割析张公之草，而浓纤折衷，乃愧其精熟；损益钟君之隶，虽运用增华，而古雅不逮”。因为他既效法于古而又不拘泥于古，能够参酌损益，自出机抒而独成一家，故后代书法家都对他推崇备至，说他的书法代表了魏晋时代的最高水平，也是我国书法史上一座承前启后的里程碑。

王羲之的书法多体而精湛，举凡隶、行、草、章草、飞白以及楷书，都有极高的造诣。他本人也每自称：“我书比钟繇，当抗行；比张芝草，犹当雁行也。”他在与人书信中说：“张芝临池

学书，池水尽黑，使人耽之若是，未必后之也。”王羲之在书法艺术上之所以能够取得如此成就，勤学苦练和善于吸取他人书法的长处，是其中重要的因素。按本传所载，他写的字最初比庾翼（庾亮之弟）、郗愔（郗鉴之子）都差，直至暮年时才达到炉火纯青的地步。由于他的书法能够做到变化无方而又极其自然，往往出人意表，韵味无穷，连当时素有书法传统的庾家子弟都争相效仿，致使庾翼有“儿辈厌家鸡爱野鹜”之叹！

据说，王羲之特别喜欢鹅，并从鹅划水的姿势中领悟出笔势。在本传中，记有他爱鹅的两件小事：一是他听说会稽有个孤居的老太婆养有一只善鸣的鹅，便托人想把它买来。但老太婆不肯卖。王羲之为了一饱眼福，便带着亲友坐上车子要去观赏。老太婆听说王羲之要来访问自己，高兴之余宰了鹅来款待他。王羲之看到这般情景，哭笑不得，摇头叹息了一整天。一是山阴有个道士想求他写《道德经》，特意养了一群好看的鹅。果然，当王羲之看到这些羽毛洁净、姿态美丽的鹅时，很是高兴，想把鹅买下来。道士说：“为写《道德经》，将举群相赠耳。”王羲之爱鹅心切，“欣然写毕，笼鹅而归，甚以为乐”。这就是“王羲之书成换白鹅”的佳话。

如前所述，王羲之爱鹅，主要是想从鹅划水的姿态中去悟出笔势。他执笔时，要求食指高钩如鹅头昂扬微曲，无名指内钩如鹅掌撑地。在运笔时，要像鹅游水中，两掌齐力拨水，做到运笔自如，得心应手。清人包世臣有诗说：“全身精力到毫端，定台先将两足安。悟入鹅群行水势，方知五指力齐难。”这首诗，基本上概括了王羲之书法的要领。

（二）《兰亭序》帖真伪之争及其他

王羲之的书法，留传下来的亦属不少。其中较常见的有《兰

亭序》、《大唐三藏圣教序》①，以及《万岁通天帖》、《丧乱帖》（内含《丧乱》、《二谢》、《得示》、《哀祸》和《孔侍中》等五篇书札）、《姨母帖》、《奉桔帖》、《寒切帖》和《快雪时晴帖》等10多种。但是，直至目前为止，关于王羲之书法的真迹问题仍然是个悬案。其中为众人最关切瞩目的是《兰亭序》。兹简略介绍有关《兰亭序》的写作和真伪问题的争论，以供参考。

《兰亭序》是一篇骈散结合的优美散文诗。它记载的是永和九年（353年）暮春三月初三修禊节时文人学士的一次盛会。全文计324字，叙事、写景、抒情融为一体。序中最后说："固知一死生为虚诞，齐彭殇为妄作，后之视今，亦犹今之视昔，悲夫！"（按："一死生"和"齐彭殇"皆出自《庄子》，意为夭折之婴儿与八百岁之彭祖皆是一样的。）《兰亭序》中表现出来的这种及时行乐和追求高雅情趣的人生价值观，虽然与庄子的虚无主义思想不同，但同样是不足为效的。而在另一方面，《兰亭序》却如实地反映了当时士大夫、玄谈家们生活的一个侧面，有助于加深人们对当时社会风貌的理解和认识。

《兰亭序》的墨迹在那里呢？唐太宗命赵模、韩道政、冯承素、褚葛贞等人所写的拓本是否仍传世？今天可见到的冯承素钩摹本和褚遂良、虞世南的临本，能否体现王羲之《兰亭序》的真迹？这些问题，至今仍未得到比较圆满的解决。有人说："兰亭茧纸入昭陵"，是被作为陪葬品随葬于唐太宗的陵墓之中了。有人认为，传留今世的摹本和碑刻拓本，则是王羲之书法真迹的表征。建国以来，越来越多的人对此表示怀疑。郭沫若是其中的主要代表。1965年，郭沫若在《文物》杂志上撰文认为：传世的唐神龙

①今传《大唐三藏圣教序》拓本，系唐人集王字而成。

本《兰亭序》缺少隶意，未必是真正王羲之真迹上石的拓本，而是齐梁间人或唐初人临摹后才上石的。显然，郭沫若是以晋时尚通行隶书的前提下去加以否定的。一时之间，有关王羲之真迹问题的讨论很热烈。当时史学家王仲荦提出异议，表示不敢苟同（参见《魏晋南北朝史》下册，第1013页注2）。1979年，张昕若在基本同意郭沫若的说法基础上，又提出关于王羲之书法真面目的新看法（参见1979年7月《江汉论坛》编辑部《文稿》中《关于王羲之书法真面目的一些探讨》一文）。直至目前为止，《兰亭序》传世本的悬案尚未解决。

与《兰亭序》帖真伪问题相关联的，是被誉为集王羲之书法大成的《大圣三藏圣教序》帖。该帖是一篇多达2000字的巨作，集摹者为唐高宗时长安弘福寺沙门怀仁。他的态度十分严肃认真，每个字或每个偏旁都是从传为王羲之原迹中摹成。其中如“会”、“群”、“林”、“斯”、“至”、“是”、“为”、“时”等8字，与冯承素摹的《兰亭序》本完全相同。其他字则从《丧乱》、《平安》、《奉桔》诸帖中摹出。但是，《兰亭序》与《丧乱》诸帖的字迹风格迥异。人们又不禁提出这样的疑问：或许《丧乱》诸帖才是王羲之的真迹，而《兰亭序》传世本并不是王羲之原迹的摹本？看来，《兰亭序》帖真伪之争，只有从唐太宗墓中去“开棺论定”了。

（三）　王羲之对书法艺术的贡献

王羲之的书法，在东晋南朝时已产生了重大影响。与他同时期的书法家庾翼，就曾发出“小儿辈贱家鸡，皆学逸少”的感慨。齐时王僧虔也说：“变古制，今唯右军、领军。不尔，至今犹法钟、张。”（《南齐书·王僧虔传》）。梁武帝萧衍对他的书法，也是赞赏备至：“羲之书字势雄逸，如龙跳天门，虎卧凤

阁，故历代宝之，永以为训。”《唐人书评》还具体地分析评价说：“羲之书如壮士拔剑，壅水绝流。头上安点，如高峰坠石；作一横画，如千里阵云；捺一偃波，若风雷震骇；作一竖画，如万岁枯藤；立一倚竿，若虎卧凤阁；自上揭竿，如龙跃天门。”唐太宗李世民对他的书法，更是推崇至极。他为王羲之作传论（见《晋书》卷八十）说：

> 所以详察古今，研精篆素，尽善尽美，其惟王逸少乎！观其点曳之工，裁成之妙，烟霏露结，状若断而还连；凤翥龙蟠，势如斜而反直。玩之不觉为倦，览之莫识其端，心慕手追，此人而已。其余区区之类，何足论哉！

王羲之在书法艺术上的重大贡献，在于他能够“增损古法，裁成今体”，完成了由隶书到楷书的飞跃。他学习李斯、蔡邕、钟繇、张昶、卫夫人等人的书法，旨在于“兼撮众法，备成一家”。对于钟繇的新书体——变八分为楷书，他并不刻意模仿，而是在学习的基础上进行新的创造，改变书体中那种“左右波挑”的隶书形态，使之成为真正的楷书。具体地说，凡是“钟书应波挑之处，王书往往敛锋不发”。（侯镜昶《论钟王真书和〈兰亭序〉的真伪》，《南京大学学报》1977年第3期）

王羲之在草书和行书上也有新的创造。以往的草书，多为带隶书波磔的草写。行书也都带有许多篆书和隶书的遗痕。王羲之的行书和草书，则主要是从汉魏以来群众通行简便的书法中提炼成型的。如行书《孔侍中帖》和草书《十七帖》，其笔法、笔意对后来的行草产生了重大影响。

三、王氏家学与王献之

两晋时期，在王、谢、庾、卫、陆、郗等世家大族中，能书

者颇多。其中琅邪王氏一家，可谓是家有渊源，名家辈出。以王羲之为准线，上有父亲王旷、堂伯王导、叔父王廙，中有堂兄弟王恬、王洽、王劭、王荟，下有其子玄之、徽之、操之、献之，其侄王珣、王珉等，都以善书闻名。连同王羲之的妻子郗璿（太尉郗鉴之女），王凝之的妻子谢道韫（丞相谢安之侄女），也莫不擅长书法。到南朝，又有王昙首、王僧绰、王僧儒、王仲宝、王骞、王规、王褒等人，亦皆颇为知名。诚如沈约所说："吾少好百家之言，身为四代之史，自开辟已来，未有爵位蝉联，文才相继，如王氏之盛也。"（《梁书》卷三十三）在王氏一门中，王羲之之子王献之的成就较为突出。

王献之（344—386），字子敬。起家州主簿、秘书郎，征拜中书令。《晋书》卷八十有传。据载，他在七八岁时开始练字，其父王羲之有一次在背后突然夺他的笔，但没有拔动，因而叹息道："此儿后当复有大名"。王献之工草隶，善丹青，爱在墙壁上写方丈大字，围观者数百人。当时位至大司马的桓温，要王献之在他的扇子上面题字。王献之一不小心，笔误落污染了扇面。他便在污染处，改画作一条乌骏母牛，形态逼真而自然。王献之在书法上的成就也高，他不仅继承了父亲的笔法风格，并且有所创新。"时议者以为羲之草隶，江左中朝莫有及者，献之骨力远不及父，而颇有媚趣。"传世的《鸭头丸帖》，便以飞动俊逸见长。他在当时就很有声望，与父亲齐名。曾经代晋自立的权臣桓玄（369—404），"雅爱其父子书，各为一帙，置左右以玩之"。

王献之在书法上的主要成就，是草书中的狂草。这种书体，笔势飞动，神纵自如，每一个字往往一笔而成，间或也有两个字一气呵成的。宋人米芾曾称赞他的狂草为"一笔书"，说他"运

笔如火筋画灰，连属无端末，如不经意，所谓一笔书”。这点，在书法上是有突破性的，也是超过他父亲之处。其存世墨迹，除有行书《鸭头丸帖》外，还有《十二月帖》。

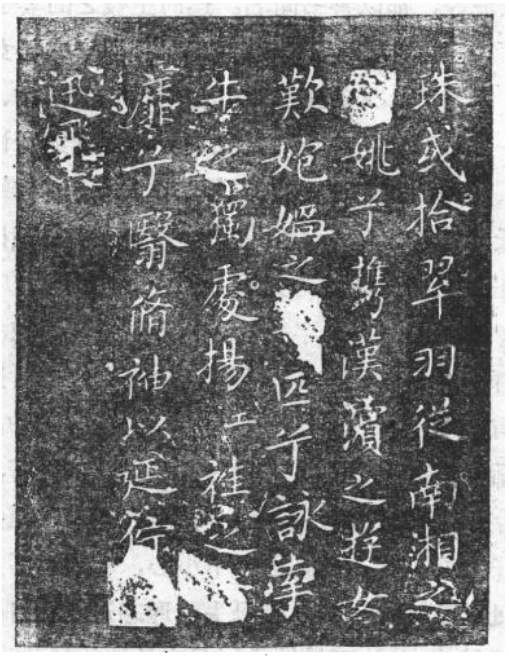


图6。东晋王献之小楷书曹植《洛神赋十三行》片断（明万历时杭州西湖葛岭出土石刻的初拓本，原石藏上海博物馆）

四、六朝其他书家

在汉字书体由隶演变为楷的汉晋期间，不仅还存在着篆书，而且几乎同时产生了草书和行书。近年来新疆出土晋人所写的《三国志》残卷，已是楷意多而隶意少。而在现藏于中国历史博物馆的《吕氏砖》刻文（刻于西晋咸宁四年，即公元278年），以

及从安徽亳县曹操宗族墓中出土的大量砖文，则不只有行书、草书，乃至于有狂草。这些书体同时存在的现象，不但汉晋期间是如此，就是汉晋以后直到现在也还是如此。郭沫若认为晋代书体都必然是隶书体，这种说法实在是过于偏颇（参见《由王谢墓志的出土论到〈兰亭序〉的真伪》，《文物》1965年第6期）。

东吴的皇象，西晋时的卫瓘、索靖和陆机，东晋时的庾翼、庾亮、王珣，皆以草书、行书知名。至南期时期，在东晋“二王”的书风影响下，也涌现出许多书法家。其中较负盛名的有羊欣、王僧虔、萧衍、萧子云和智永等人。

（一）羊欣

羊欣（370—442）晋宋间泰山南城人，字敬元。《宋书·羊欣传》说他少年时“汎览经籍，尤长隶书”。他在12岁时，深为王献之（时为吴兴太守）所爱，教以书法。有一次，王献之见他正在午睡，便在他所著的新绢裙上写书数幅。从此，羊欣朝夕临摹，成为“二王”书法的优秀继承人。沈约以为“子敬（王献之）之后，可以独步”；梁武帝却说：“如婢作夫人，不堪位置，而举止羞涩，终不似真。”不论是褒是贬，都反映他的书法虽然闻名远近，但终究不出“二王”范畴。刘宋时期，除羊欣外，能书者尚有萧思话、范晔、孔琳之、薄绍之、谢灵运等人。其中“宋文帝书，自云可比王子敬，时议者云‘天然胜羊欣，功夫少于欣’。”（《南齐书·王僧虔传》）

（二）王僧虔

王僧虔（426—485），齐时琅邪临沂（今属山东）人。王羲之四世族孙。少年时即以善隶书知名。据说，“宋文帝见其书素扇，叹曰：‘非唯迹逾子敬（王献之），方当器雅过之’”。齐太祖萧道成亦善书，想和他试比优劣。某次“与僧虔赌书毕，谓

僧虔曰：‘谁为第一？’僧虔曰：‘臣书第一，陛下亦第一。’”可见他的书法在萧齐时很有名望。梁武帝说他的字继承王谢风韵，“奕奕皆有一种风流气骨”。他不仅善书，又著《书赋》传世。书迹有《王琰帖》等。

（三）萧子云

萧子云（487——549）梁时兰陵（今江苏常州西北）人，字景乔。《梁书》卷三十五有传。他善草隶书，为时人所效仿。书法最初仍是“二王”一路，“规摹子敬，多历年所”。稍后则“全范元常（钟繇）”，“自觉功进”。黄伯思《东观余论》评他的书法“虽不迨魏晋人，然高古尚有遗风”。梁武帝推崇他的书法：“笔力劲骏，心手相应，巧逾杜度，美过崔实，当与元常并驱争先”。他的书法当时在海外亦有影响，据《南史》卷四十二载，在他“维舟将发”出任东阳太守时，百济国（地当今朝鲜半岛西南部）派人来建业向他求书。究其原因，是由于其“尺牍之美，远流海外”。于是，他“停船三日，书三十纸与之，获金货数百万”。

齐梁间，除王僧虔、萧子云外，能书者尚为数不少。如陶弘景工草隶“恒以荻为笔画灰中学书”，传说焦山《瘗鹤铭》即为其所写。又如梁武帝本人，好写草书，虽无奇姿异态，但甚有古风。他又善于评论古今书家，写成《书论》。加上他是一朝皇帝，趋炎附势者多，在书法史上自然有一席位。还有贝义渊，写有《始兴王碑》。康有为称赞他的字如“长枪大戟”、“意象雄强”，峻美严整。又有萧子云之子萧特（字世达），亦善草隶，时人比作晋代的著名书法家卫恒、卫瓘。梁武帝见其字后说：子敬（王献之）之迹不及逸少（王羲之），萧特之书遂逼于父。”（《南史》卷四十二）

（四）智永

智永，陈时僧人，王羲之之七代孙。他削发出家后，居于吴兴永欣寺，是“二王”书法的传承者。据说，梁武帝曾命员外散骑侍郎周兴嗣，按四言韵语将王羲之的一千个字编成韵文，名为《次韵王羲之书千字》。（《梁书·周兴嗣传》）这篇为后人通称的《千字文》，在当时已为人们传诵。于是，智永和尚“登楼不下四十余年”，临摹出800多本《千字文》，分送给江东诸寺的僧人和友人。按《太平广记》卷三百七《书》引《尚书故实》载，智永和尚“学书有秃笔头十瓮，每瓮皆数千，人来觅书并请题额者如市，所居户限为穿穴，乃用铁叶裹之，谓之铁门限。”他用废了的笔，堆起来有一座坟墓高，后世“退笔成冢”的典故便出于此。他所写的《千字文》墨迹，藏头托尾，一波三折，含蓄而有意趣，亦为现存古代书法之上乘。

五、北朝书家和“魏碑”

十六国、北朝时期的书法艺术，也是深受钟繇和“二王”的影响，并在这一基础上有所发展和创新。当时有家学渊源的首椎卢氏、崔氏和江氏。如北魏太武帝时的中书博士卢玄，其曾祖谌及谌父志皆学钟繇书法，祖偃、父邈亦传书业，兼善草迹。宣武帝时的通直散骑常侍卢诞，其曾祖晏在十六国时亦以隶书知名于世。又如北魏宣武帝时的江式，其六世祖琼善虫篆诂训；其祖强亦传书业，曾上书三十余法，各有体例。江式本人少专家学，“篆体尤工，洛京宫殿诸门板题，皆式书也。”（《北史》卷三十四）至若博陵崔氏，善书者如崔玄伯、崔挺、崔辩、崔光、崔鸿、崔亮、崔浩等，不多赘述。

值得注意的是，在敦煌石室发现的佛经中，如十六国时期写的

图7. 洛阳龙门石窟"比丘法生为孝文帝并北海王母子造像记"（北魏）

《譬喻经》（359年）、《妙法莲华经》（411年），北朝时期写的《大般涅槃经》（505年）、《摩诃衍经》（513年）和《大般涅槃经》（548、573年两种）等，虽然多微参隶法，但字迹工整，颇有笔力，达到了较高的艺术水平。这些没有留下姓名的僧人或佛教信徒，为我国书法艺术的发展也作出了一定的贡献。

近百年来，随着文物考古和墓葬的发掘，出土了许多墓志、墓碑、塔铭、造像题记等。这些遗物上的字迹，虽然书体繁多，妍媸不同，但大部分的碑刻、墨迹，皆属结体扁方、构架紧密、

方笔折角、骨力雄劲的字体。这就是为人们所称颂的“魏碑”。

“魏碑”的代表作有：北魏孝文帝太和二十二年（498）朱义章书的《始平公造像记》，太和十二年（488）《大代宕昌公晖福寺碑》（现藏西安碑林），太和十九年（495）《长乐王丘穆陵亮夫人造像记》，孝明帝正光三年（522）《张猛龙碑》，孝武帝太昌元年（532）《樊奴子造像碑》等。这类碑志，扁而方、紧而密，棱角斩截，沉着痛快。由于用笔厚实，字形稳健有力，给人以一种独特的美。与“二王”书法相比，别有一番情趣。这种折角、切笔等方法，大概与刻字的工匠们有关。

除“魏碑”外，北朝时期还有其他书体。如近年来发现的《北齐石信墓志铭》、《北齐刘悦墓志铭》、《北齐娄睿墓志铭和《北齐宜阳国太妃傅华墓志铭》中，可以窥见北齐书法艺术的特点：字体方整，气韵秀逸，蚕头燕尾，颇有隶意，与“魏碑”多有不同之处。又如在光绪初年发现的《好大王碑》（或称好太王碑、广开土王碑），书体为古隶，多含篆书遗意，古朴而方正。这块碑发现于今吉林集安县太平乡，是高句丽王朝第19代主“国冈上广开土境平安好太王”的墓碑。它刻于高句丽长寿王二年（414年，相当于北魏神瑞元年），分44行，全文1775字，碑高2丈有余，主要赞颂好大王协助新罗与日本开战之事，是研究朝鲜史和古代朝日关系的珍贵资料。由于该碑书体融篆隶于一炉，内容又十分重要，故深受国内外学者重视。刘节先生《好大王碑考释》（见《古史考存》）和王健群《好太王碑研究》等文，是近年来研究该碑的重要的成果。

六、魏晋南北朝书法的历史价值

随着书法艺术的发展创新，书法理论研究也逐渐为人们重

视。严格说来，东汉时赵一《非草书》和蔡邕《九势》、《笔论》，都不能算是书法理论的专门著述。两晋南北朝时期，是我国书法理论的建立时期。卫恒的《四体书势》，索靖的《草书势》，卫夫人的《笔阵图》，传为王羲之的《书论》、《笔势论》，王僧虔的《论书》、《笔意赞》，袁昂的《古今书评》，萧衍的《古今书人优劣评》、《书论》，庾元威的《论书》，以及庾肩吾的《书品》等，对于我国书法艺术的演变、书家品评和用笔技巧诸方面，进行了广泛的探索和论述，推动了书法艺术的进一步发展。

在这些书法论述中，卫夫人《笔阵图》对于初学书法者说来，很有借鉴价值。兹援引如下：

横（一），下笔时要“千里阵云”

点（，），落笔有如“高峰坠石”

竖（丨），笔形要像“万岁枯藤”

撇（丿），行笔做到“陆断犀象”

捺（乀），笔成恰似“浪奔雷闪”

钩（㇀），笔锋如同“百钧弩发”

曲（㇆），笔画刚似“劲弩筋节”

从汉字书法发展史看来，魏晋南北朝是一个书法艺术的重要里程碑，它不仅完成了从隶到楷的转变，同时又是篆、隶、楷、行、草诸体臻于完善的时代，又是“魏碑”的开拓时代。在这一时期里，名家辈出，论著迭起，有许多墨迹和碑帖可资借鉴。康有为在《广艺舟双楫》里说：“南北朝之碑，无体不备，唐人名家，皆从此出。”唐代书法家如虞世南、欧阳询、褚遂良、颜真卿、柳公权，以及苏东坡、黄庭坚、米芾、蔡襄、宋徽宗等宋代书法家，莫不从钟繇、“二王”、“魏碑”中摄取营养，通过艰

苦学习和发挥创造，才能独成一体而被称为书法大家的。

第二节　絹画、纸画

我国的绘画艺术，不仅历史悠久，具有独特的民族风格，而且品类繁多（如绢画、纸画、壁画、砖画、漆画等），琳琅满目，在世界艺术史上占有极其重要的地位。

传说早在虞舜和黄帝时期，我国已出现有巢氏图圆轮、伏羲氏画八卦和黄帝画神荼以御魔鬼的故事。战国秦汉时期，已产生了绢画和石刻画，如楚墓中的《人物夔凤》帛画（1949年出土于湖南长沙陈家山），軑侯墓中的帛画（1972年出土于湖南长沙马王堆），东汉墓壁上的《牧马图》（1972年出土于内蒙古和林格尔），以及山东武梁祠中的石刻画等，说明在魏晋南北朝以前，我国的绘画艺术已有相当水平。

魏晋南北朝时期的绘画艺术，一方面继承了丰富的历史遗产，另一方面又在新的历史条件下出现了空前的繁荣。总的说来，这一时期的绘画艺术有如下几个特点：

其一，出现了大量的以宗教故事为题材的佛教绘画；佛教艺术的创作兴起了一个高潮。

其二，山水画已开始成为独立的画科。

其三，人物画重在于“传神”。

其四，画法上出现了晕染法。

其五，绘画理论和专著相继产生。

可以这么说，魏晋南北朝时期是我国绘画艺术史上一个辉煌的时代，是唐宋时期绘画艺术高峰的历史前提。这一时期留传下来的许多绘画作品和理论著作，是我国文化中的一宗珍贵的遗

产，应引起我们充分的重视。

先叙述在绢帛和纸上所作的画：

一、三国两晋时的绘画

三国两晋时绘画艺术的一个突出的特点，是山水画已开始成为独立的画科。在这一时期中，已出现了一些山水画作品。如曹魏曹髦《黄河流势图》，东晋司马绍《轻舟迅迈图》，夏侯瞻《吴山图》，戴逵《吴中溪山邑居图》，戴勃《九州名山图》，顾恺之《庐山图》、《云霁望五老峰图》等。以上所举的画虽已散佚不存，但就画题而言无疑是属于山水画的范畴。另外，在这一时期中，出现了许多擅长绘画者。如曹魏之杨修、曹髦，刘蜀之诸葛亮，东吴之孙权，西晋之荀勖、张墨，东晋之王廙、王羲之、王献之、司马绍等。其中如曹不兴、卫协、戴逵、顾恺之等人，更是我国绘画史上的著名画家。现分述之如下：

（一）曹不兴、卫协与戴逵

曹不兴亦名弗兴，三国东吴吴兴（今浙江湖州）人。据许嵩《建康实录》载，他曾在广50尺的素缣上作画，所画的人物"头、面、手、足、心、臆、肩、背，亡遗尺度"。另见《历代名画记》说，他曾为吴主孙权画屏风，不小心"误落笔点素，因就成蝇状，权疑其真，以手弹之"。又说他曾在青绨"见赤龙出水上，写献孙皓。皓送秘府。至宋朝陆探微见画，叹其妙，因取不兴龙置水上，应时蓄水成雾"累日霡霂"。"蓄水成雾"，虽为杜撰，但其画艺高超却是事实。南朝齐人谢赫（著名的书画评论家）说："不兴之迹，代不复见，秘阁内一龙头而已。观其风骨，擅名不虚，在第一品。"因此，世称曹不兴为江南画家之祖。他也画佛，画史上有"佛画之祖"的称誉。

卫协、西晋时人。他与张墨同为曹不兴弟子，并皆称为“画圣”。他长于宗教画，曾画《七佛图》，传说多年不点眼睛，以防飞去。他又绘有《上林苑图》和《毛诗北风图》等。顾恺之称其“巧密于情思”，“伟而有情势”。谢赫在《古画品录》中对他极为推崇，说“古画皆略，至协始精”，“妙有气韵，凌跨群雄”。他所绘的《醉客图》、《鹿图》和《上林苑图》等，据云曾传流至唐代。

戴逵（约325—396年），字安道，原为谯郡铚（今安徽宿县）人，后徙居会稽剡县（今浙江新昌）。他多才多艺，善属文，能鼓琴，工书画，但隐逸不仕，故《晋书》将他列入《隐逸传》。据《历代名画记》载，他在10多岁时，就已在瓦棺寺作画。他曾拜术士范宣为师。范宣见他的画后，深为嗟叹，亦转而学画。范宣并以兄女为其妻（《晋书》本传）。谢赫在《古画品录》中评论他的绘画“情韵连绵，风趣巧拔”。他曾画过《阿谷处女图》、《孙绰高士图》、《吴中溪山邑居图》、《南都赋图》等，但皆已散佚不存。

（二）顾恺之及其《女史箴图》、《洛神赋图》

顾恺之（约345—406年），字长康，晋陵无锡（今江苏无锡）人。《晋书》卷九十二有传。顾氏为江东大姓，其祖父毗，字子治，官至光禄卿。其父悦之，字君叔，官至尚书左丞。恺之从少年时代起，就在这个官宦世家中受到良好的教育，具备了深厚的文学艺术基础。关于他的生平事迹，史籍记载颇为简略。他曾先后为大司马桓温和荆州刺史殷仲堪的参军，以散骑侍郎致仕，晚年定居于扬州。

顾恺之是我国最负盛名的大画家，也是我国绘画史上最早的卓越的绘画理论家。他一生致力于绘画艺术，颇有画家风度，传

闻轶事甚多。《晋书》本传说："俗传恺之有三绝：才绝、画绝、痴绝。"

才绝：顾恺之聪颖博学，擅长文辞，所著《恺之文集》虽已失传，但散见于其他书籍者尚有《雷电赋》、《风赋》、《冰赋》、《观涛赋》、《筝赋》、《四时诗》、《湘中赋》、《湘川赋》和《水赞》等，以及《虎丘山序》、《画云台山记》等散文。据本传载，他写成《筝赋》以后，曾十分自负地对人说："吾赋之比嵇康琴，不赏者必以后出相遗，深识者亦当以高奇见贵。"这是说《筝赋》足以与嵇康的《琴赋》匹敌。他善于观察和描绘自然景色，运用生动的语言进行比喻。当他从会稽回到荆州以后，有人问他会稽山川之状。他回答道："千岩竞秀，万壑争流，草木蒙笼，若云兴霞蔚。"又如《四时诗》："春水满四泽，夏云多奇峰。秋月扬明晖，冬岭秀孤松。"短短20个字，就把一年四季的大自然风光的特征描述得画意盎然。

痴绝：他为人谐谑而率真，桓玄、殷仲堪等都乐于和他来往。本传中载有二三事：如说他"尤信小术"。桓玄给他一片柳叶，说："此蝉所翳叶也，取以自蔽，人不见己。"恺之信以为真，"引叶自蔽，玄就溺焉，恺之信其不见己也，甚以珍之"。又如他每吃甘蔗时，都从蔗尾吃到蔗头。有人觉得纳闷。他说："渐入佳境。"再如他喜欢一个邻家之女，求之不得，便在壁上画她的形状，然后用针钉其心，以表达自己的情意。

画绝：顾恺之既擅长山水画和佛教画，更精于人物画。他的人物画的最重要特点是传神。所绘人物，或数年不点目睛。有人问他什么原因。他回答说："四体妍蚩，本亡关于妙处，传神写照，正在阿堵中。"阿堵，其时俗语，作"这个"解。人称"风流宰相"的谢安，对他所作的画十分赞赏，以为"有苍生以来未

之有也”。在《京师寺塔记》中，记有这么一个故事：兴宁二年（364），年约20岁的顾恺之在建康（今江苏南京）参加一个集会。会上，慧力和尚向士大夫募捐建造瓦棺寺。士大夫们在缘簿上捐钱都不满十万，他却大笔一挥捐钱百万。众人以为大言。不久，僧人问他交兑捐款。他说：“你准备一面墙壁好了。”于是，顾恺之闭门深思一月，在壁上画了一幅维摩诘像①。他对寺僧说：“第一日观者请施十万。第二日可五万。第三日可任例责施。及开户，光照一寺，施者填咽，俄而得百万钱。”这幅壁画到唐代时还存在，杜甫曾经瞻仰过维摩诘像，并在《送许八归江宁》一诗中赞道：“虎头金粟影，神妙最难忘。”另一位诗人杜牧，还特意临摹了数张维摩诘像分送朋友。据传这幅画中的服饰，不再是印度的传统，而是改画为晋代装束，神情也与印度佛像大不相同，富于中国人物画特色，比较清癯，面带病容，正在扶着小几沉思。顾恺之将外来的宗教画加以民族化，表现出他的艺术才华和富于创造的精神。后来，当唐武宗李炎诏令灭佛时（845年），宰相李德裕将这幅壁画移至镇江甘露寺。几年后又将其转运回宫中。

在《晋书》本传和《世说新语》等书中，还记述着他的不少绘画事迹：如光禄大夫裴楷，“风神交迈，容仪俊爽，时人谓之‘玉人’”。顾恺之在为他画像时，特意在他面颊上添加“三毛”，②使人物形象更加鲜明。又如荆州刺史殷仲堪有眼病，几次都不愿意画像。顾恺之说：“明府正为眼耳，若明点瞳子，飞

①维摩诘：《维摩诘经》说他是毗耶离城中一位大乘居士。和释迦牟尼同时。为佛典中现身说法、辨才无碍的代表人物。又号金粟如来。

②顾恺之画裴楷像“颊上加三毛”事，说法不一。据近代学者研究，可能系受西域艺术的影响，在人像脸部进行暗部的阴影描绘。

白拂上，使如轻云之蔽月，岂不美乎！”殷仲堪同意他这种可以掩饰其眼病的画法。

顾恺之一生的画迹，据《贞观公私画史》、《历代名画记》和《宣和画谱》所计为63幅（间有雷同者）。除宗教故事、历史人物和肖像画以外，还有以山水、花卉、走兽、飞鸟、龙鱼为题材的画。可惜“纸寿千年，绢寿八百”，顾恺之的画多已亡佚不存，遗留到现在的仅有《女史箴图》、《洛神赋图》、《列女图》3卷唐宋人摹本，以及传为顾恺之作的《斲琴图》一件，实在是十分遗憾的事。

图8.顾恺之《女史箴图》中的人物形象（摹本）

《女史箴图》的题材出自西晋中书监张华《女史箴》一文。该文被当时人称为是一篇“苦心陈箴，庄言警世”的名作，全文334字，内容是通过介绍历史上的一些妇女如樊姬、冯媛、班婕妤

的封建道德规范，去讽劝专权凶妒的晋惠帝皇后贾南风（256—300）。顾恺之作画时，采用了图画与题字相互配合的表现方式，绘成一幅高约八寸、长约丈二的横卷。唐摹《女史箴图》现存9段，内容分为“玄熊攀槛”、“班婕有辞”、“同衾以疑”和“欢不可以渎”等。画面人物逼真传神，笔彩生动如春蚕吐丝，具有明快的节奏感和运动感。此图卷绢本原藏于清宫内府，1900年八国联军进占北京时被英军劫走，现藏于美国伦敦大英博物馆。①

《洛神赋图》的题材出自三国曹植的《洛神赋》（别名《感甄赋》）。该赋或系假托通过对洛神的思慕，反映作者难于对君王倾吐衷情的苦闷，是我国古典文学中有名的一篇韵文。顾恺之在这幅横卷中，按赋的内容大致画成四段：第一段描绘曹植从京师东归于洛水时，恍惚中看到了朝夕思慕的洛神；第二段刻画洛神的美貌，以及她和曹植若即若离的关系；第三段画出他俩互赠礼物，和在云车、轻舟上畅叙衷情；第四段写曹植带着依恋和惆怅心情，重新踏上归途。整幅画面为浪漫色彩中的梦境。洛神衣带飘飘，委婉动人。她或在水面凌波回顾，或在云间遨游，或在独自凝望，或与曹植相会。那些高飞的鸿雁，腾空的游龙，云中的明月，初升的朝霞，盛开的荷花，把洛神衬托得更加艳丽多姿。还有冯夷击鼓，女娲清歌，屏翳收风，川后伏水，这些神话人物的捧场，平添了另一种似梦非梦的离奇气氛。而曹植在车上回头怅望的无限别情，使画面虽尽而意境却无穷。《洛神赋图》现今尚有五种摹本，美国佛里尔美术馆和日本各藏一本，辽宁省博物馆藏一本，另两本为故宫绘画馆所藏。

①《女史箴图》另有南宋人摹本，现藏故宫博物院。

《列女图》的题材选自汉代刘向《列女传》，图中主要描绘一些见仁见智、关心国家大事的妇女形象，如卫灵公夫人、许穆夫人、僖父羁妻、孙叔敖母和漆室女等。其构图命意比较简单，但人物神志却相当细腻。现存摹本据鉴定为北宋初年作品，由故宫博物馆收藏。《斫琴图》为一幅制琴图卷，亦藏故宫博物院。

在绘画表现上，顾恺之继承了传统的方式方法。有些地方几乎完全沿袭汉画。也有与时代相近的作品，在作图上仿佛一致。如河南邓县汉画像砖郭巨画像中的郭妻，山西大同司马金龙墓木板漆画妇女像，以及敦煌莫高窟285窟西魏壁画供养像，在艺术造型上都与《女史箴图》中的妇女有共通的特点。①

顾恺之的绘画对后世有深刻影响，陆探微、张僧繇、阎立本、吴道子等画家，都曾摹写他的画迹，受到他的影响。

二、南北朝时的绘画

南北朝时绘画艺术以佛教绘画最为发达，这与当时盛行佛教密切相关。其他如历史故事画、人物肖像画和花鸟走兽画等，也取得了一定的成就。据《历代名画记》载，南朝有大小画家如陆探微、张僧繇、殷蕾、宗炳、刘瑱、毛惠远、萧贲、萧绎、陶宏景、顾野王等77人，其中以陆探微、张僧繇的绘画最有声誉。北朝画家有杨乞德、蒋少游、高遵、王由、杨子华、刘杀鬼、曹仲达、萧放、田僧亮、袁子昂、冯提伽等20多人，其中以蒋少游、杨子华和曹仲达的成就较为突出。兹简介如下：

（一）陆探微

陆探微，吴人，生卒年和家世均不详，略知其为宋齐间人。

①参见王伯敏《中国绘画史》上海人民美术出版社1982年12月第1版。

《南齐书·何戢传》有一点有关他的记载："上（齐高帝）颇好画扇，宋孝武赐戢蝉雀扇，善画者顾景秀所画。时陆探微、顾宝先皆能画，叹其巧绝。"《南史·伏曼容传》说：宋明帝刘彧"使吴人陆探微画叔夜（嵇康）像以赐之（伏曼容）。"他善画佛像和人物肖像。唐张怀瓘在《画断》中评道："夫像人风骨，张僧繇得其肉，陆探微得其骨，顾恺之得其神，俱为古今独绝。"他作画时"笔迹劲利"有如锥刀，人物富有"动与神会"的"秀骨清像"。谢赫对他极为推崇，认为绘画"六法"①，"唯陆探微及卫协备之矣。"据《历代名画记》所载，他的画至唐时尚有《宋孝武像》、《宋明帝像》、《勋臣像》、《阿难维摩图》、《孔子像》、《蔡姬荡舟图》等数十幅传世。

（二）张僧繇

张僧繇为南朝齐梁间吴人，其卒年当在太清（547—549）以后。天监（502—519）中为武陵王（萧纪）国侍郎、直秘阁知画事，历任右军将军、吴兴太守。他与顾恺之、陆探微和唐代的吴道子并称为画家四祖。他的画善于吸收传统艺术和外来艺术的优点，突破了顾恺之、陆探微等人的密体画法，创造出一种独具风格的疏体画，以及用笔用墨上的"点、曳、斫、拂"诸法。据说，他在南京一乘寺作画时，还采用了印度的透视画法。唐人许嵩《建康实录》说："（一乘）寺门遍画凹凸花，代（世）称张僧繇手迹。其花乃天竺遗法，朱及青绿所成，远望眼晕如凹凸，就视即平，世咸异之，乃名凹凸寺。"他既画佛教题材画，也画山水、禽兽和历史人物画。他的人物画与陆探微不同，所画"天女宫女，面短而艳。"据说他在江陵天皇寺柏堂画卢耶那佛像的

①六法：南齐谢赫所倡。一、气韵生动；二、骨法用笔；三、应物象形；四、随类传彩；五、经营位置；六、传模移写。见《图绘宝鉴》。

同时，还画了孔子十哲像。结果，当北周武帝诏令灭佛“焚天下寺塔”时，“独以此殿有宣尼（孔子）像，乃不令拆毁”。据《历代名画记》所载，他的画，如《维摩诘像》、《吴主格虎图》、《梁武帝像》、《梁宫人射雉图》、《醉僧图》、《田舍舞图》、《咏梅图》等至唐时尚存。张僧繇一生致力于绘画事业，“俾昼作夜，未尝厌息”，而且“思若涌泉，取资天造”，寥寥数笔便见其形状。民间盛传他画龙不敢点眼睛，“点则飞去”，画鹰、鹞则鸠、鸽见之而惊飞。可惜他的画迹早已散佚无存。

（三）萧绎

在南朝帝王中，善于丹青者亦不乏其人，梁元帝萧绎便是一位佼佼者。他字世诚，为武帝第7子，初封湘东王，后即帝位，年47。据《颜氏家训·杂艺》及注说，他曾画蝉雀白团扇及马图。《历代名画记》说他画人物“特尽神妙，心敏手运，不加点理”。又画有《职贡图》，内容是画外国使者来朝京辇之事。最早的画卷可能有35国，北宋时有摹本；清代时尚有26国，今仅存12国，即滑国、波斯、百济、龟兹、倭国、狼牙修、邓至、周古柯、呵跋檀、胡密丹、白题和末国。画风圆满丰实，衣帽皆与中国不同，是1000多年以前我国与各国以及各族间友好往来的记录，具有重要的历史意义。

又见《历代名画记》卷七载：萧绎的长子方（字实相）“尤能写真，坐上宾客，随意点染，即成数人，问童儿皆识之。”齐竟陵王萧子良之孙贲（字文奂），其形虽不满六尺，“能书善画，于扇上图山水，咫尺之内，便觉万里为遥”。

（四）蒋少游、杨子华与曹仲达

蒋少游（？——501年），乐安博昌（今山东长山北）人。

《魏书》卷九十一有传。他精于工艺美术，善画人物及雕刻，对园林殿堂的筑构无所不能。后来，他奉魏孝文帝诏令与李道固出使南齐，事毕后携带“图画而归”。这是在南北朝对峙局面下文化艺术相互交流的例证。

杨子华，北齐时人。据《历代名画记》载，他在武成帝高湛在位时（561—564），曾出仕直阁将军、员外散骑常侍。他善于画龙、马和人物像。据说他画马于壁上，“夜听啼啮长鸣，如索水草”；画龙于素绢上，也是“舒卷辄云气萦集”；画人则“曲尽其妙，简易标美。多不可逾，少不可减”。他的作品如《斛律金像》、《北齐贵戚游苑图》、《邺中百戏》、《狮猛图》等，唐时犹存。

曹仲达，亦为北齐名画家，善绘“梵像”，官至朝散大夫。他本是中亚曹国（今撒马尔罕一带）人。其人物画很有特色，“其体稠迭，而衣服紧窄”，像刚从水里出来一样，因而有“曹衣出水”的称誉。在美术史上，“曹衣出水”常和“吴带当风”相提并论。他的画作如《卢思道像》、《斛律明月像》和《弋猎图》等，至唐代犹存。

第三节　壁　画

一、石窟壁画

魏晋南北朝壁画大体上分为石窟壁画、寺院壁画和墓室壁画等三种类型。其中寺院壁画随着建筑物的毁废多已不存，墓室壁画另辟专题叙述，这里先介绍几组较为重要的石窟壁画：

（一）拜城克孜尔千佛洞壁画

1960年全国重点文物普查时，仅新疆天山以南便先后发现了库木吐拉千佛洞、森木塞姆千佛洞等600多个洞窟，不少洞壁上都绘有佛教经变画（指根据佛经内容所作的画）和本生（指佛祖释迦牟尼降生前的许多世）故事画。由于外国“考古家”的偷盗和破坏，许多洞窟壁画都已疮痍满目，其中保存较好的是国务院1961年3月公布的第一批全国重点文物保护单位中的克孜尔千佛洞。

克孜尔千佛洞位于拜城东约50余公里的戈壁悬崖下，现存235窟，其中70多个窟中保存有比较完整的壁画。这些壁画创作于东汉末期至宋元时期的1000多年间。据考证，千佛洞内的13、14、38、85、173、175诸窟壁画，是为两晋南北朝时的作品。这些壁画除经变画、本生故事画外，还有反映古代新疆地区各族人民生活的耕作图等。画面上的人物和服饰，既有“龟兹画风”、“天竺透视法”，也有中国传统画法，是当时中外文化艺术互相交流的反映，也是我国古代少数民族的艺术创造能力的再现。

（二）敦煌莫高窟壁画

莫高窟位于甘肃敦煌县东南22.5公里的鸣沙山下，窟中除有数以千计的佛像外，还有从前秦至宋元时期绘制的许多壁画。可惜的是，这些壁画几经外国侵略分子的盗劫与破坏，损失十分严重。据统计，莫高窟现存500多窟，属于北魏时期的有38窟。其中以249、254、257、290、428窟以及西魏285窟的壁画比较完整和重要。

如257窟的壁画是“鹿王本生”故事画：它描绘某人在打猎时误坠于水中，被九色鹿王救起。那人回家途中，见到摩因光国王悬赏捕捉九色鹿的告示，说是因为王后梦见了美丽的九色鹿。那人贪图名利，忘恩负义地带领国王的人马捉到了九色鹿。鹿将

事情原委告诉国王。国王深受感动，宣布今后谁也不能再去杀鹿。而那个人却落得满身生癞和口发恶臭，王后也“恚盛心碎”而死。

又如285窟的壁画是“得眼林”故事的长卷画：它描绘五百强盗与官军对垒，结果全被官军所俘，经过受审后都被挖了眼睛，并在山中悔过。这时，佛对强盗们进行感化，使之痛改前非，弃恶从善。于是，他们重新得到眼睛，最后都修成正果。

值得注意的还有，壁上画着一个“飞天”。据传：“飞天”原名提婆，为古印度大乘教中观学派的创始人之一，曾与婆罗门辩论，被婆罗门杀死，后成为空中之神；或说她是云、水女神，以沼泽为家，常遨游于菩提树下；或说她是舞乐神干闼步的情人，体态轻盈，能歌善舞，经常飞来飞去献艺于诸神之前。

再如428窟的壁画是“降魔变”故事：它描绘释迦佛踞坐于正中，佛的对面站着魔王波旬，以及魔王的3个魔女和众多的手执兵器的魔众。这3个魔女一个叫“可爱乐”，一个叫“能悦人”，一个叫“欲染人”。魔王想通过美女和武力去征服释迦佛。释迦佛巍然高坐，不为所惑，使魔王计拙技穷。这时，释迦佛作起法来，地动山摇，魔王昏厥，3个魔女亦顿时变成丑陋的老妪，众魔则丢兵弃甲纷纷惊逃而去。

以上这些出自佛经里的故事，无非是宣扬佛法无边和劝人弃恶从善，并通过绘画艺术的感染力去启迪人们。当中国画家在作印度佛教画时，很自然地要赋予本民族的色彩。即使是佛、菩萨和那些伎乐人，他们的面部表情和服饰装束，都会在不同程度上呈现出中国的特色。它如车马鹿羊和狩猎耕作的场面，则更多地反映了汉魏时的风格。敦煌莫高窟壁画虽然深受印度笈多王朝与犍陀罗（今巴基斯坦境内）佛教艺术的影响，但总的来说，它还

是在本民族的文化基础上不断丰富和发展起来的。

（三）天水麦积山石窟壁画

甘肃天水麦积山石窟的壁画，数量较莫高窟少，但却更具有中国民族传统艺术的特色。一般认为系北魏早期至明代的遗存，也有人认为第78窟，可早至十六国①。如西崖第127号窟中所画的“骑射图”和“行猎图”，场面宏伟而有气势，狩猎者跃马追逐，野兽飞鸟亡命逃跑，生动地再现了围猎时最紧张动人的一刹那，给人以强烈的感染力。又如东崖散花楼上七佛阁上的飞天，与莫高窟的飞天已有很大不同。它不再是神的化身，而是人的化身。这些飞天的姿态各不相同，有跪着的、卧着的、站着的、俯冲的、俯首的，无不曲尽其妙，神情兼备。再如90号窟壁上的两个男供养人画，更是栩栩如生，充分显示出中国民族传统艺术的特色。

二、墓室壁画

新中国成立以来，随着建设工程的迅速发展，全国各地相继发现了不少古墓，其中有些古墓还出土了大批壁画，为研究当时的社会生活和文化艺术提供了珍贵的材料。

（一）魏晋十六国墓室壁画

其一，1972至1973年间，在甘肃嘉峪关东北戈壁滩上发现了一处古墓群，在已发掘的8座魏晋墓里，有6座绘有壁画。这些壁画多由画像砖组成，色彩鲜艳，白色为底，黑线勾描，间或施以朱红、石黄、嫩绿和浅赭诸色。画像砖除一部分描写墓主家居生活和庄园外，大部分是描绘当地各族人民和军队的劳动、军事生

① 参见中国社会科学院考古研究所编《新中国的考古发现和研究》（文物出版社，1984年5月第1版）。

图9．嘉峪关魏、晋墓砖画。画中人物大多为劳动人民的装束，其中持弓射兔者，所戴的似大冠。

活情景，很富于写实精神。如3号墓中的“屯垦图”，是一幅反映曹魏时“且佃且守”、“出战入耕”的军屯生活图。画面上有两列士兵，荷戟持盾在前进。在两个行列中间，前面有个一手持剑一手执笏（或军令牌）的士兵，后面有个骑马的管理屯田的军官。画面的下半部画有两个耕作者，前边那人短发，似为当地少数民族，后边那人则为汉人装束，一手扶犁，一手挥动牛鞭在驱牛前进。整个画面用笔粗放，生动而又十分自然。又如在6、7、8号墓室中，有贵族宴饮、屠夫宰猪牛的场面，也有“采桑”、“牵驼人”和牛车的画面。其中坐牛车正是魏晋时代的特点。这

些壁画的题材和画风，与中原内地基本相同。

其二，北燕墓室壁画

1975年春，在辽宁朝阳市西的北庙村发现两座北燕时古墓。其中1号墓里绘有壁画。1976年11月，在朝阳市西南的大平房村也发现一座有壁画的北燕古墓。这两组壁画虽然剥落残损严重，但从绘画内容和绘画技巧来看，仍然不难发现当时鲜卑族的生活和中原文化所带来的影响。

北庙村1号墓的椁室四壁除南壁外，均有用红、黑2色绘出的白底画面。西壁绘有“牛耕图”：上端绘一头身涂红色的挽着犁的耕牛，牛后是一人在扶犁耕作，又后面一人在执锄破土。在锄的前面，有一只昂首鼓翅的雄鸡。下端绘有3道并行的沟垄，沟垄间有3只小鸟在掠地飞行觅食。整个画面生动活泼，是一组当时的农业生产场面。画面表明，当时鲜卑族人民已使用一牛一人的耕作法。可惜的是，由于画面剥蚀比较严重，已无法窥见扶犁人和执锄人的全貌。

北壁是墓主人夫妇像：男主人头戴高冠，蓄八字胡；女主人头束髻，复又垂发至肩。东壁是“主人家居图”：男主人身着朱衣，女主人身着花衫彩条间色裙。男女各自揣手于袖，中间有两圆相交的菱花格窗户，窗户下侧有一条黑狗。狗张口竖耳，尾稍上卷，作吠叫状。

东壁绘有“妇女汲水图”和“厨房食物图”。从残缺的画面中看出：汲水女髡头，髻结彩带，身着间色裙，体格健壮，脸颊、眉间均点染红彩，为一鲜卑劳动妇女形象。①

其三，北凉墓室壁画

① 参加《考古》1985年第10期。

在新疆吐鲁番哈喇和卓地区火焰山南麓相继发现的数十座古墓中，有5座北凉时期的古墓，墓壁上绘着墓主生前生活的图画。如98号墓中的壁画，前面画着墓主及其家室共4人，中间画着田地和山，后面画有3棵树木。构图虽然比较简单，但人物形象生动，与内地魏晋墓室壁画一致。这些壁画的发现，填补了北凉画史上的空白，是研究当时高昌地区社会生活的宝贵资料。

（二）南朝墓室壁画

在已发现的南朝墓中，绝大多数都有比较丰富的随葬品，但有壁画的并不多见。这里介绍的是具有代表性的两组壁画：

其一，在1957年河南邓县学庄发现的一座属于南朝前期的古墓中，有一组保存得相当完好的壁画。壁画全高3米，宽约2.7米。在紧靠墓门的壁上，画有一个状极凶猛的虎头（或称魁头），其意当为驱鬼辟邪。壁画中部两旁各有一个飞仙；右边那个身着朱红裙，腰系蓝绿色飘带，乌发黑髻，手捧博山炉；左边那个衣着与右边飞仙同，但显得身材苗条，面容美丽，她回首转身似作散花状。壁画下部墓券门的两边，各画有一个手持宝剑的守门人。但是，守门人不作武士打扮，而是头戴冠巾，身着朱红上衣，修长苗条，显得文质彬彬。这种“秀骨清像”的人物画，正是南朝绘画的一个特色。

其二，在南京西善桥、丹阳胡桥与建山等地，也发现了绘有壁画的南朝墓。这些壁画内容的一个共同特点是都绘有《高逸图》（即“竹林七贤”与荣启期）。其中以1960年发掘的南京西善桥墓保存的砖刻壁画最为完好。

《高逸图》共两幅，分嵌于墓室南北两壁中部，各长2.4、高0.8米。南壁绘刻嵇康、阮籍、山涛、王戎4人，北壁绘刻向秀、刘伶、阮咸、荣启期4人。各人之间以同根双枝形的树木分隔，

成为能够各自独立的画面。嵇康左侧绘银杏一株，他头梳双髻，无巾饰，赤足而坐，双手抚琴，抬头傲视远方，表现出高迈绝俗的性格。山涛则是头裹巾，赤足屈膝而坐，他一手挽袖，一手执耳杯，坐前有一瓢尊，意在抒写他饮酒八斗不醉的神态。王戎别有一番情趣，他一手靠几，一手玩弄如意，仰首而曲膝，坐前亦有瓢尊、酒杯，意在抒写他不修威仪欲作如意舞的神态。其他如善作长啸的阮籍，一肩袒露的向秀，嗜酒成癖的刘伶，以及善弹琵琶（相当于大阮）的阮咸和弹琴的荣启期，也莫不刻画得情态逼真，各尽其妙。这组墓室壁画收藏于南京博物院，是驰名中外的艺术珍品。

（三）北朝墓室壁画

长期以来，人们一谈到北朝壁画，总是习惯于把敦煌、大同、龙门的石窟壁画作为这一时期的总代表。其实，这种看法是片面的。随着考古文物的新发现，证明北朝除石窟壁画以外，还有深受江左画风影响的墓室壁画。这些墓室壁画与石窟壁画相比，生活气息较浓，线条更加明快，对于隋唐时期石窟壁画的画风的转变，无疑是一个过渡的桥梁，在绘画发展史上有着重要的地位。

最近几年来，在今山东、山西、河北等地，相继发现了一批古墓，墓室中不仅有彩绘壁画，还有线条流畅的石板线刻画。现将这些新材料摘引如下：

其一，1983年，山西太原市南郊发现一座北齐娄睿墓。据《北齐书》卷十五和卷四十八本传载，他字佛仁，为高祖高欢妻武明皇后的侄子，为人缺乏器度才干，以外戚封东安王，屡迁司空、太尉和大司马。由于娄睿官高爵隆，故其墓葬中的壁画颇具代表性。娄睿墓的四壁均绘有壁画，其中最富于特色的是墓道西

壁的《出行图》。就绘画史发展的本身而言，在过去很长的时间里，人们习惯于把北魏、西魏时的敦煌莫高窟壁画，作为整个北朝壁画的代表，而对隋唐之际的莫高窟壁画的画风突然转变感到茫然。北魏、西魏的壁画夸张过当，且色调艳冷，隋唐的壁画则强调写实，形神兼备。在这二者之间的北齐娄睿墓壁画，明显地吸收了东晋南朝人物画的画风，从而揭示了从东晋到隋唐之际绘画艺术渊源之谜。

《出行图》画风的最重要特色是高度的写实，它摈弃了北魏、西魏时率野放荡的情调，人物面部长而丰下，眼小，眉眼口鼻或胡须而外没有其他赘笔。对于服饰的描绘，也是用笔劲爽，衣纹的皱折多采用连续屈曲的线条一笔而下，使得画面具有潇洒流利而又灵动清高的气质。这种强调写实的画风，与东晋顾恺之的《女史箴图》和南朝的《竹林七贤图》的画法几无二致，表明北朝绘画艺术已深受东晋南朝绘画的影响，使北朝画风亦为之一变。

其二，1984年10月，山东济南市旧城东南的马家庄亦发现一座北齐墓。据墓志推断，墓主人是一个职务不高的地方官吏。墓中的随葬器物仅有10余件。但是，墓中的壁画却保存得比较完整，是研究北齐的社会生活、风俗习惯、服饰制度和绘画艺术等的宝贵资料。

（1）在甬道门墙壁上，在以白灰作底的画面上，绘有一只圆睛宽鼻、张牙舞爪的猛兽。这个猛兽似为老虎，意在护卫墓主人能够羽化升天。

（2）在穹隆顶上，北方绘北斗七星，西南绘南斗六星，东南绘两颗小星，西方绘赭色太阳，太阳里有一墨色金乌，东方绘月亮，月亮里有桂树、玉兔和蟾蜍。这是一幅关于太阳和月亮的

神话故事题材。

（3）墓室北壁绘着赭色九格屏风，周围绘有山峦流云。屏风中的墓主人束巾披纱，大领宽袖，两袖搭于几案上。东西两侧各有吏目一人，作奏事状。这幅画反映墓主人的身份。

（4）墓室南壁的东西两侧各绘一人，黑胡须，穿胡服，按斑剑、神态严肃，似为门卫形象。

（5）墓室东壁的北端绘有两个头戴小冠、柱着板杖的卫士，稍南有一匹回首嘶鸣的马，马前为一驭手，马尾为一驭役。驭役深目高鼻，朱唇卷发，著翻领窄袖衫，腰束带，貌似西城胡人。他手持马鞭，回首翘望，似在等待墓主人出巡状。

（6）墓室西壁南端绘有一辆车舆，车后有妇女3人，居中者着高领广袖长衫，束高髻，面庞丰腴，似为墓主夫人。两侧为侍女，着圆领窄袖长衫，下着长裙，面向墓主夫人，似将乘车出行。

以上是济南马家庄北齐墓壁画的基本情况。这组壁画与娄睿墓壁画有所不同，它没有豪华场面，人物也少，为一般地方官吏的生活片断画。但其用笔明快，线条流畅和生活气息浓厚，却与娄睿墓的画风极其相似。这种画风，已摆脱了敦煌莫高窟的北魏、西魏壁画的过分夸张而失实的倾向，但又与莫高窟唐代壁画敦穆凝重有所不同。也就是说，北齐壁画的艺术情调，吸收了东晋南朝绘画艺术的长处，逐渐形成了一种潇洒俊逸的风貌。

其三，1971年春，在山东益都县城南傅家村发现一座北齐石室墓。此墓曾被盗掘，这次清理时遗物又多有散失。现益都博物馆收藏了8块有线刻画像的石板。在这8块石板中，分别刻有商旅驼运图、商谈图、车御图、出行图、饮食图、主仆交谈图和象戏图等。这里仅举二例述之如下：

（1）商旅驼运图：图高130厘米、宽80厘米。上下两边绘有流云纹带。图中上部有两只展翅飞翔的朱雀，图中央有骆驼和骏马各一，骆驼上驮着一叠叠织物，旁边悬挂着一个考究的水囊，骆驼由一个仆人牵引。骏马的鞍具俱全。整幅画面结构完整，线条简练，骆驼可能因负载较重，在张嘴喘气，意在刻画当时商旅驼运的艰难。

（2）主仆交谈图：图高135厘米、宽95厘米。图四周饰有流云纹带，上方刻着一只带翅的玉兔。画面有3人，右边的人身材魁梧，头戴上翘折巾式冠，发髻插着横簪，身穿斜领窄袖长衫，腰束带，佩香囊，下穿紧腿裤，脚穿尖头鞋。他右手半举，左袖下垂，当为墓主人在说话状。左边两人身材较矮，其中一人深目高鼻，长发向后结髻，腰挂短剑，身体略微弯曲面向主人。另一人与主人的装饰略同，惟身材较短，双目垂视着仆人，大概是主人之子或随从。这幅图的人物形象逼真，重点突出，是这批线刻画中保存比较完整的艺术作品。①

这组在北齐绘画艺术中仅见的线刻画，与娄睿墓和马家庄北齐墓中的壁画有所不同，每幅各自有一主题和相当完整的画面。各幅的画面却又互为联系，从不同的角度去反映墓主人的生活。这种单幅连环画，不仅人物形象鲜明，服饰写实，富于时代感，而且线条流畅自然，画面充实完整，它说明山东地区的石刻艺术自汉代以来一直在发展着，是我国绘画史上一批难得的艺术精品。

其四，1983年9月，在宁夏回族自治区固原县南郊乡深沟村，发现了一座北周李贤夫妇合葬墓。墓中有十分珍贵的壁画。在过去，人们对于北周的画迹，几乎是一无所知。因此，李贤夫妇墓壁画的出土，填补了这段绘画史的空白，是研究当时社会生活的

① 参见《文物》1985年第10期。

极好资料。

据《周书》和《北史》本传载：李贤，字贤和，“自云陇西成纪人，汉骑都尉李陵之后也”。历任原州、瓜州刺史、河州总管、大将军等职。另据李贤墓志铭说，李氏乃陇西望族，在西魏、北周时为柱国者二、大将军三，开府者七。其妻吴辉亦出身显门，对周武帝宇文邕和其弟齐王宪有养育之恩。因此，这座李贤夫妇合葬墓，虽曾被盗，损失严重，但仍出土了金、银、铜、铁、陶、玉等各种质地的随葬品300余件，其中如鎏金银壶、金戒指、玻璃碗等，皆为波斯国萨珊王朝的制品，具有非常珍贵的文物价值。墓中的壁画虽经盗扰和塌方的破坏，画面多已残损剥落，但仍是迄今为止可看到的最重要的北朝绘画资料。

据估计，李贤夫妇合葬墓的壁画原有44幅以上，现存较好的尚有23幅，按内容可分为门楼图、武士图和侍从伎乐图。

双层门楼图：门楼图共存4幅，其中在第一过洞和甬道口上方的为双层门楼图（另两幅为单层图）。图用红黑两色绘制，白灰浆为底，画面宽1.4米，高0.76米。

武士图：现存18幅。每幅均画一位武士。在墓道、过洞和天井两壁都有武士图。如墓道西壁的武士，头戴高冠，圆脸，宽眉隆鼻，两耳垂肩，络腮胡须，身着圆领宽袖风衣，脚穿麻履，双手柱仪刀，小嘴紧闭，神态严肃，意为墓主人守卫墓门以确保安全。又如第2过洞东壁的武士，头戴高冠，面相丰满，两耳垂肩，留了络腮胡须，身着裲裆明光铠，腰束带，足穿麻履，仪态肃穆。他右手握环形刀把，左手欲拔仪刀的刀套，似在威风凛凛地护卫着墓室。而身上那件袴褶服的下摆，随风飘向墓室，使严肃的画面增添了流动感。

侍从伎乐图：现存3幅。为个体人物像。如墓室南壁东端，

绘一伎乐女工。她头挽高髻，身穿宽袖长衫，神态安详自若。右侧画一鼓。她双手各握一个长柄鼓槌，正在敲鼓，而头却向左偏转，并略作上昂，其意可能是要表现伎女的娴熟技巧。①

李贤墓壁画表明，北周绘画重在写实，风格上较多地继承汉魏时古拙粗放的作风，注意色彩搭配，充分使用晕染手法，以表现人物面部表情和衣纹服饰。在画法上，虽不及北齐娄睿墓壁画细腻，但却具有大笔勾勒以传神的特点。另外，李贤墓壁画中的人物，个个体态丰腴，面相饱满，也为隋唐的人物画开了先河。

其五，在吉林省集安县的通沟，即古代高句丽国的都城（后移于平壤）所在处，相继发现了有壁画的古墓多座。这些壁画的内容十分丰富，有带有花卉画风味的莲花图，有带有佛教气息的乐天弹琴图，有带有花鸟画特色的树鸟图，有描绘壮士相搏的角抵图，还有宴享、乐舞、吹长角、狩猎，和绘有青龙、白虎、朱雀、玄武（龟）的四神兽图等。这些绘画的表现手法，基本上继承了汉代的传统，笔力雄健，但比汉画更为生动活泼，其色调以黑为主，间或杂以朱、赭、黄、绿诸色。这些壁画的发现，既反映了当时高句丽的社会生活习俗，又是我国文化艺术传入朝鲜的表征之一，在中外文化交流史上有重要的价值。

第四节　石刻线画、陶盆彩画和漆画

一、洛阳邙山石棺石刻线画

如果说莫高窟是宗教艺术的宝库，那么，洛阳邙山石棺、石床、石门等石刻线画，则是北魏时世俗艺术中不可多得的杰

①参见《文物》1985年第11期。

作，对于研究当时的时代思潮和唐代石刻线画的发展也颇有价值。

按《魏书》载，孝文帝拓跋宏于太和十八年（494）迁都洛阳后，曾下诏“迁洛各姓，死后均葬洛中，不得归葬恒代”。这样，在邙山和瀍河两岸便形成了一个包括皇室、勋旧八姓与高官的墓葬区。在这些古墓中，有许多重要的文物。可惜的是，这些高坟大冢曾遭到帝国主义文化强盗勾结奸商大肆盗掘，已是十墓九空，不少艺术品流失于国外。如著名的宁懋石室现存于美国波士顿艺术博物馆，孝子画像石棺现存于美国堪萨斯城纳尔逊艺术博物馆。而在洛阳博物馆中，只保存了5具残损的石棺(开封博物馆另藏有一具石棺。1978年，曾出土了升仙画像石棺和南平王元暐石棺。

这些石棺多数雕刻有精美的图案，其内容十分丰富多彩：棺盖外部雕着守护神，太阳、月亮神，飞仙，乌龟等；棺盖里（象征天上）刻着太阳、月亮、天河、牛郎星、织女星，或刻有象征太阳和月亮之神的伏羲和女娲等；棺的左右两帮多刻孝子列女故事、墓主人乘龙升天图，还有灵禽怪兽图等；棺的前档和后档，或刻守卫门吏，或刻孝子故事图等。如现存于美国的两具石棺，便有“为母埋儿”（郭巨）、“卖身葬父”（董永）、“戏彩娱亲”（老莱子）、“为父报仇”（眉间赤）、“单衣顺母”（闵子骞）、“刻木事亲”（丁兰）、“怀桔遗亲”（陆绩）和“哭竹生笋”（孟宗）等孝子节列故事的线刻画。

这些石棺线刻画除主要反映儒家的重孝思想外，佛教和道教的思想也很浓厚。如象征佛教思想的莲花、狮子和化生护法的力士，和象征道教思想的方士、仙草和升仙等图案，都在画图中得到了反映。它不仅表明儒释道三教虽殊途而同归，对统治者说来

各有妙用，而且也反映世俗艺术与宗教艺术和外来艺术与民族传统艺术之间的相互影响、相互吸收。在艺术手法上，既有现实主义的素描，又有浪漫主义的玄想，把社会生活的题材和彼岸世界结合起来，组成了一条条富于韵味的横幅式画卷。

洛阳邙山的石刻线画，与山东益都的北齐墓中的石刻线画，是北朝绘画艺术中的又一枝奇葩，它上承秦汉石刻画的优秀传统，吸收和消化了外来因素，对唐代那种更加娴熟的石刻线画艺术有直接的影响。

二、陶盆彩画

1982年8月，甘肃武威地区博物馆在修建文物陈列厅时，发现一座魏晋时期的土坑墓。墓中有灰陶罐两件，其中一件是彩色灰陶盆。该盆大口、小平底、深腹，盆内壁上有彩画图案。

图案可分为两组：陶盆右上方画一飞廉，其下有太阳，太阳内有三足金乌，太阳下两侧画有双翼，下画蛇的躯体，四周有云气缭绕；陶盆左上方仍画一飞廉，其下有月亮，月亮内为蟾蜍和玉兔，月亮下仍画有双翼，下画蛇身，四周亦有云气缭绕。

这种以神话为题材的彩画，已与两汉以前有所不同。如东汉时的帛画、壁画和画像石，画的是伏羲、女娲作擎日擎月之状，男像、女像俱作人首蛇身，蛇身互相纠缠而难于分割，和传说中的伏羲、女娲形象相符。而这幅陶盆彩画却把太阳、月亮变为伏羲、女娲的头部，两臂变成了双翼，具有丰富的想象力。

三、漆画

在漆器上作画，两汉时期早已有之。魏晋南北朝时期，漆画的造型、着色和内容诸方面都得到发展和提高。这里，仅以最新

发现的东吴右军师、左大司马朱然墓中出土的漆画为例加以说明。

朱然墓是在1984年6月发现的，地点在安徽马鞍山市区南部的雨山。墓中出土约80件漆木器，可分为案、盘、羽觞、槅、盒、壶、樽、奁、匕、勺、凭几、砚、虎子、屐、扇、梳、刺、谒等10类。这些漆器中有许多图画，其中较为重要的有：宫闱宴乐图、季札挂剑图、百里奚会故妻图、伯榆悲亲图、童子对棍图、贵族生活图等。

宫闱宴乐图画在一个长82厘米、宽56.5厘米长方形的木案上，主体图案共画有55个人物，分为3个层次。上层左边画皇帝、嫔妃和侍立的宫女，右边画皇后、王侯及其夫人。人物形态自然，或嬉戏，或交谈争论。中、下两层画有执钺、持弓的虎贲、羽林诸侍从，以及有弄丸、弄剑、舞女、鼓吹、连倒、转车轮等百戏场面。在主体图案的四周，画有云气、禽兽、菱形和蔓草等纹饰。画面施用红、黑、金诸色。

百里奚会故妻图画在一个直径25.8厘米的漆盘上。画面有1男3女，男为百里奚，右侧为官合妻和侍女，左侧为故妻。故妻背对百里奚在抚琴自唱，官合妻左手拭泪，侍女凝视着故妻。百里奚跽坐正中，双手举于胸部，对于突如其来的老年夫妻重见，表现出惊喜的神态。画面的外壁和内壁，均画有云气纹和蔓草纹。画面施用红、黑诸色。

贵族生活图画于直径24.8厘米的漆盘上。盘内绘有12人，分3层。上层为宴宾图，5人，男女主人各1，男宾2，侍女1，中间为一豆形器。宾主皆跽坐于圆形座垫上，似正畅谈。中层亦画有5人，左边绘一女子正在镜前梳妆，中间为两男对弈，右边两男的手上各架一鹰。下层似为准备出游图，2人，1人骑羊，另一人

跟在后面。画面施用红、黑诸色。①

朱然墓的发现是我国考古学上的一件大事，对于研究六朝文化等方面有着十分重要的意义。在已发掘的2000多座六朝墓葬中，吴墓已超过300座，其中墓主身份以朱然为最高，墓中出土的文物也最多（该墓曾被盗掘过）。仅以墓中所出土的漆画而言，它不仅弥补了三国时期绘画史实物资料的空白，而且具有典型性，综观朱然墓漆画，值得注意的有3点：

其一，历史传承性。如《宫闱宴乐图》中的宴乐场面，亦分为上中下3个层次，画面的构图也与汉代画像基本相同。

其二，题材完整性。汉代画像的故事画面多为连续罗列式，繁缛而凌乱。朱然墓漆画则采取单一画面形式，一器一个主题，并突出主要人物，使故事性更加鲜明。如《百里奚会故妻图》。

其三，人物传神性。朱然墓漆器中的人物，不论是梳妆的女子，对棍的童子，或是跽坐的百里奚，从形体到动作，都刻画得比较传神。

三国东吴朱然墓中的漆画，反映出这时期的写生技巧已达到相当水平，对于两晋南北朝绘画的发展，提供了十分重要的历史前提。

第五节　绘画理论著作

从比较严格的角度要求，我国绘画艺术的理论实始于东晋时的顾恺之。在此以前，绘画理论只是散见于古籍中的一些片言只字，未能提出比较系统的见解和主张。自顾恺之著《论画》以后，经过宗炳、王微、谢赫等人的不断丰富和发展，我国已逐渐

①参见《文物》1986年第3期。

形成一套绘画理论，并对唐宋时期的绘画产生了重要的影响。

一、顾恺之的《论画》及其他

顾恺之不仅是雄踞一代的大画师，而且也是一位卓有见地的绘画理论家。据《历代名画记》载，他的绘画理论著作除《魏晋名臣画赞》一文已散佚外，尚有《论画》、《魏晋胜流画赞》和《画云台山记》3篇。归纳起来，他的绘画理论有如下4点：

其一，一个画家必须有丰富的学识，以及通达人情物理的做人常识。画伏羲和神农，“虽不似今人，有奇骨而兼美好，神属冥芒”；画醉汉，必先作人形和“多有骨”，“骨成而制衣服慢之（用宽大衣服罩住）；画马必先掌握“隽骨天奇，其腾罩如蹑虚空”的特点。画家只有先做到“人心之达”和“贵观于明识”，才能更好地发挥艺术才华，取得丰硕的成果。

其二，画家在作画之前，必须要“巧密于精思”，对所画的对象要“迁想妙得”和“居然有一得之想”，然后才能下笔。如他在给陶醉于“一丘一壑”生活的谢鲲作画时，便把他画在岩穴之中，使人物形象更加突出。

其三，画家要善于吸取前人的成果，对名作进行鉴赏和临摹，研究名画的“用笔”、“设色”“远近”、“布置”等专门技术，总结他们的成功和不足之处。只有这样，才能超越前人，后来居上。

其四，他提出“以形写神”的主张，认为作画时既要注意骨法、气势和韵味，更主要的是要有神情。他说：“手挥五弦易，目送归鸿难。”这种“传神”美学观点，是顾恺之绘画理论的最大特色。

二、宗炳《画山水序》和王微《叙画》

宗炳（374—443）字少文，南阳（今属河南）人。《宋书》卷九十三有传。他妙善琴书，好山水远游，西陟荆、巫，南登衡岳，将所游历过的山川"图之于室"，"卧以游之"。他曾画过《孔子弟子像》、《颍川先贤图》、《狮子击象图》、《永嘉邑屋图》和《秋山图》等。他对山水画更为专长，并著有《画山水序》一文。这篇著述虽只有500多字，但他创造性地提出了绘画透视的基本法则。他曾以昆仑山为例，以解释透视原理："且夫昆仑山之大，瞳子之小，迫目以寸，则其形莫睹。迥以数里，则可围于寸眸。诚由去之稍阔，则其见弥小。今张绡素以远映，则昆、阆之形可围于方寸之内。竖划三寸，当千仞之高；横墨数尺，体百里之迥"，昆仑之形自可一览无遗。"如是，则嵩华之秀，玄牝之形，皆可得之于一图矣"。为此，他强调作画时"应会感神，神超理得"，"理入影迹，诚能妙写"。这些关于绘画理论的见解，使他成为晋宋间既精于佛理又擅长绘画的一位代表人物。

王微（414—453），字景玄，琅邪临沂（今属山东）人。《宋书》卷六十二有传。他善属文，能书画，兼解音律、医方，阴阳术数。他的《叙画》一文虽不足400字，但颇有独到之处。他说："本乎形者融，灵而变动者心也。灵无所见，故所托不动，目有所极，故所见不周"。认为画家要发挥主观能动性，可以"拟太虚之体"，达到"尽寸眸之明"。他又说："远取其势，近取其质"，"望秋云，神飞扬；临春风，思浩荡"。这些关于绘画方法和强调形神兼备的主张，使他能随心所欲地创作出山水画来。

三、谢赫《古画品录》和姚最《续古画品录》

谢赫，南朝齐人。他是一位善于默写的人物肖像画家，曾画有《安期先生图》和《晋明帝步辇图》等。据说他“写貌人物，不俟对看，所须一览，便归操笔”，而“目想毫发，皆亡遗失”。他的《古画品录》，除对前代绘画家进行品评分为6等外，更重要的是提出了系统的绘画要旨——“六法”。今摘引如下：

“其一，“气韵生动”。绘画创作要主题明确，形象生动和表现真实。

其二，“骨法用笔”。作画时要注意描写形象上的笔致与线条。

其三，“应物象形”。作画要有合度的题材，要做到观察细致深刻和描绘的正确。

其四，“随类赋彩”。根据具体描绘的对象设色。

其五，“经营位置”。要注意题材的取舍和组织，以及对画面的构思和安排。

其六，“传移模写”。对先贤的画作要进行批判和继承，模写时要有意会与创新。

谢赫的“六法”，既是绘画创作的基本理论，也是绘画批评的6条标准。他所提出的“气韵”，其实就是顾恺之所说的传神，是指肖像画和人物故事画中的人的精神气质。谢赫的“六法”，在我国绘画史上有很大影响。如宋代《图画见闻志》作者郭若虚说：“六法精论，万古不移”。但应该指出，作为绘画创作和批评准则来说，“六法”只是论及艺术性方面，没有涉及思想内容方面，这是美中不足的。

继谢赫之后，南陈的姚最写了《续古画品录》。他发前人之

所未发，提出“心师造化”论。意思是说，画家要以所画的对象——一切客观事物为师，才能做到心领神会。另外，值得注意的还有，他对谢赫将顾恺之的画列为第3等提出新的看法，认为是“矫然独步，终始无双”。对于当时外国僧人如吉底、俱摩、罗菩提的画，姚最虽未定其品差，但亦赞誉他们“下笔之妙，颇为京洛所知闻”。

以上是魏晋南北朝绘画艺术的大概情形。总的说来，这一时期的画坛上，真是繁花似锦，斗艳争奇，既产生了世界著名的大画家顾恺之，又有世界上宏伟的艺术宝库莫高窟。在这一时期中，花鸟派开始兴起，山水画蔚然成为独立画科，宗教画得到光大发扬，人物画重视神韵，绘画理论也初步建立。这种勇于革新创造的优良作风，以及善于吸收并融合外来艺术的长处，对唐代的绘画艺术产生了重大影响，从而使我国绘画艺术进入辉煌时代。

第九章 雕塑、烧铸与建筑工艺

第一节 雕塑工艺

一、敦煌石窟造像

石窟造像艺术与佛教的传播紧密相关，也和封建统治者的支持不可分割。魏晋南北朝时期，佛教气氛几乎笼罩于全国各地。因此，开山凿窟和雕塑佛像，遂成为这一时期至为重要的历时久远的工程。在今甘肃、陕西、山西、河南、新疆、四川等地的岩石上，仍然保存着许多石窟和数以千计的佛像。这些宗教艺术作品是中外文化交流的产物，也是劳动人民智慧的结晶。在解放以前的近百年中，由于外国侵略者的偷窃和破坏，这些艺术作品损坏严重。今天，人民政府已采取许多积极的措施，使这些名扬中外的艺术宝库重放异彩，使中国传统文化艺术进一步发扬光大。

敦煌位于甘肃省西部，它与酒泉、张掖、武威同为河西走廊的重镇，是历史上“丝绸之路”的咽喉，也是中西文化交流与佛教繁荣兴盛的要地。我国最早兴建的3处石窟——莫高窟、榆林窟

和西千佛洞，其中以莫高窟的规模最大，是我国最重要的艺术宝库之一。关于它的开凿年代，据敦煌残本《沙州城土镜》条为晋永和九年（353），按唐《李怀让重修莫高窟碑》载则为晋太和元年（符秦建元二年、366年），为乐僔和尚所开创。从十六国时期开始，历经北魏、西魏、北周各朝，乃至隋、唐、五代、宋、元各朝，都曾在这里开凿石窟。在现存的469个洞窟中（近几年来又新发现有18个），属于北魏时开凿的有22个。

莫高窟现存有佛像2450尊。由于其地为砾石带，又多卵石，质地疏散，故佛像多改雕为塑，外敷彩色。这种彩塑与那些用大块石头从外向里逐渐加工雕琢而成的石刻佛像不同，是用湿润、软和易于操作的泥土自内而外逐渐加工而成。因此，手法细腻，连肌肉的运动和五官的表情都表现得很明显。那些被艺术家们捏塑出来的佛、菩萨、金刚、飞天等，虽说现实中是不存在的，但却赋于现实生活中不同人物的性格形象。如莫高窟第290窟中的菩萨（北周），圆圆的脸庞，宽宽的前额，高高的鼻子，长长的颈项，以及眼中的幽情和嘴角边的微笑，再配以头上的珠饰和紧贴躯体的衣着，就是参考现实生活中的女伎的形象捏塑出来的。还值得注意的是，这些彩塑是配置在建筑彩绘和壁画装饰着的石窟之中，它们不但彼此映辉，而且是互为依存的。如不少飞天身上的飘带，绕在肩上、臂上时是立体彩塑，但当展延至洞壁上之后，就用同样彩色的绘画接连下去，把建筑、雕塑、绘画等艺术有机联系起来，表现出一种庄严、和谐的美。应该说，这是我国古典艺术的一项创造。

莫高窟的石刻艺术表明，我国的石窟等艺术，是在中华民族古老文化传统的基础上，吸收外来文化，结合民族形式的窟洞、崖墓创造出来的，它的发生、发展，及其内容，是为当时政治、

经济、文化发展的状况决定的①。

二、云冈石窟造像

云冈位于今山西大同市西16公里的武周山上。大同原名平城，是北魏初期都城，而平城附近的云冈，又有长约一公里的天然石壁（北崖）。因此，自笃信佛教的魏文成帝拓跋浚（452—465年在位）开始，相继在云冈崖上开凿了50多个洞窟，计有大小造像约10万尊（现存5万多尊）和其他雕刻艺术品，成为我国最大的石窟群之一。

在云冈石窟中，最负盛名的为“昙曜五窟”和方塔洞第6窟。

昙曜五窟是因昙曜主持开凿而得名。昙曜是文成帝时的沙门统（亦称僧统，掌全国僧尼事务）。其所主持开凿的5个洞窟现编为16—20号。这些洞窟中的主像既是大佛，在造型上又具备当时帝王的形象特征。因此，关于这5窟大佛的帝王对应问题，引起国内外学者的重视和求证的兴趣。日本学者曾将大佛分别定为五方五佛，并分别对应为五帝，即20窟为道武帝拓跋珪，19窟为明元帝拓跋嗣，18窟为太武帝拓跋焘，17窟为景穆帝拓跋晃，16窟为文成帝拓跋浚。国内学者亦大都沿用此说。近年来，有人提出新的见解，认为20窟应是孝文帝拓跋宏（元宏），19窟为文成帝拓跋浚，18窟为太武帝拓跋焘，17窟为道武帝拓跋珪，16窟为神元帝拓跋力微②。其实，这些大佛的本身是雕刻艺术，是那些没有留下姓名的能工巧匠们的作品。昙曜为取得最高封建统治者的

① 参见中国社会科学院考古研究所编《新中国的考古发现和研究》（文物出版社，1984年5月第1版）。

② 赵一德《云冈昙曜五窟的帝王象征》（第二届魏晋南北朝学术会论文）。

宠幸，在佛像中赋予帝王面貌某些特征也是很可能的。但是，艺术并不等于历史，佛像既是人造像，也只能在似与不似之间。问题的主旨在于通过实物形象去探求它的艺术价值和历史本来面貌。

方塔洞第6窟是魏孝文帝为其祖母文明太后冯氏祈福而开凿的。该窟建造庄严华美，中央直立着一根由地到窟顶高约15米的方形塔柱。在整个塔柱四周和洞壁上，嵌满了大大小小的佛龛佛像和其他造像，以及各种不同的图案装饰，诸如手执乐器而凌空遨翔的飞天，头顶重物却神情欢洽的侏儒，彩色鲜艳而错落有致的莲花等等，把整个洞窟布置得富丽堂皇。

云冈石窟的雕造技艺，继承了秦汉以来的艺术传统，吸取和融合了犍陀罗佛教艺术的精华，形成其独有的艺术风格，对后来隋唐艺术的发展产生了深远的影响。

三、龙门石窟造像

龙门位于今洛阳市老城南12.5公里的伊水入口处，东山称香山，西山称龙门山，伊水自南而北穿流其间。

龙门石窟开凿于北魏孝文帝元宏（拓跋宏）迁洛后第3年（497），中经东魏、北齐、北周、隋、唐诸朝，连续营造达400多年。石窟在两山的崖壁上，计西山有28处，东山有7处，现存佛龛2100多个，佛像10万多尊，碑文题记实存2870块左右。最大的佛像（奉先寺卢舍那大佛）高达17.14米，最小的佛像仅2厘米。另外还有40余座佛塔。在这些石窟石龛中，唐代作品约占60%，北朝作品约占30%。

下面，仅将北朝时期经营的较为重要的洞窟述之于后：

其一，古阳洞。

古阳洞又名老君洞或捞金洞，相传开凿于北魏太和十九年

图10. 洛阳龙门石窟普贤菩萨像（北魏）

（495），至北齐武平六年（575）才最后完成。洞内刻有“古阳洞”3字，洞外刻有“古精理阁”4字。洞进深13.5米，高11.1米，宽6.9米。洞的后壁中央凿刻释迦牟尼坐像，衣裙披垂于座的四面。佛的坐像以莲瓣为台，以火焰纹为饰，显示出佛的庄严圣洁。佛左右有菩萨立像，两旁还有石狮子（右侧的狮子已损坏），使佛的形象更为崇高。

在洞壁的四周，刻有许多浮雕和小龛。引人注意的是，一菩萨像的上端凿出一个具有北魏房屋建筑特征的屋形龛，筒瓦屋

顶，飞脊的两端有鸱尾翘起，屋檐下有斗拱，这是研究我国古代建筑的宝贵资料。

在古阳洞内，还保存了许多著名的碑刻书法作品——造像记，占了“龙门二十品”中的十九品（另一品在牛骨洞）。其中如“长乐王丘穆陵亮夫人尉迟氏碑”，便是这一时期书法艺术的珍品。

其二，宾阳洞

宾阳洞是龙门石窟中最堂皇的佛洞之一。位于龙门西山北部，可分为中、南、北3洞。宾阳洞一般是指中洞而言。据《魏书·释老志》载，该洞是北魏宣武帝元恪为其父母（孝文帝元宏和文昭皇太后高氏）修功德而建造的。永平中（508—512），中尹刘腾又奏为世宗宣武帝复造石窟一，凡为三所。后洞则为孝明帝元诩所营建。前后历时凡23年（500—523），“用功八十万二千三百六十六”。

宾阳洞计深12米，宽10.9米，高9.3米，穹窿顶，马蹄形平面，前庭宽广，布局严整。在洞口两侧，各有一粗手大脚的力士。他们怒目圆睁，一手握拳，一手推掌，给人以威慑力量。洞内共有11尊大佛，后壁中央是本尊释迦牟尼的坐像，坐高4.8米。本尊的面相略长而清秀，高髻长鼻，大耳垂肩，双眉作弧形而略扬，两目如下弦之月，嘴唇稍厚而嘴角向上，表情温和而隐作微笑。本尊前额镶嵌着摩尼宝珠，左手屈3指，食指朝下指着地狱，右手5指并拢，意为普渡众生至西方极乐世界。在本尊的两侧，还有右侍阿难和左侍迦叶。

在洞内的南北两壁上，另有三尊释迦牟尼立像、两罗汉立像和两菩萨立像。这些造像的胸部平直，面部严肃有余而和谐不足。究其原因，是由于佛或菩萨在印度皆为“中性”，没有男女

之别。这些造像，还保留着印度的遗风。待至唐代，佛或菩萨已是胸部隆起，突出了女性的特点。

在圆穹形的洞顶上，有十分精美别致的藻井图案。它的正中是一朵盛开的大莲花，莲房裸露，子粒饱满，周边为宝石、钱币花纹组成的流苏，构成一莲花宝盖，旁边更有小莲花，以及八个伎乐天和两个供养天人。

洞口两壁，原有两幅大型浮雕《帝后礼佛图》、《太后礼佛图》，分别刻着以北魏孝文帝和文明皇太后冯氏为中心的几十个人物组成的礼佛行列场面。浮雕上的人物形象逼真，衣帽各异，是极好的生活风俗画，艺术价值很高。但是，这两幅艺术珍品以及龛壁洞顶的飞天等，在1934年却被美国人普爱伦勾结民族败类、北京琉璃厂古玩奸商岳彬盗走，现分别藏于美国堪萨斯城纳尔逊艺术馆和纽约市艺术博物馆。而未被盗凿走的比较精美的佛像，亦多已丧失头颅，或者被糟蹋得面目全非了。

另外，在龙门石窟中，还有北魏太和二十三年（498）开始凿刻的老龙洞，孝昌三年（527）前后开凿的莲花洞（后改名为伊阙洞），正光四年（523）开始凿刻的“魏字塔”，以及药方洞（北魏至唐时开凿）里凿刻的北齐时的140多个古药方①。

龙门石窟初创阶段的造像，带有明显的云冈早期犍陀罗艺术的风格。及至北魏迁都洛阳之后的太和末年及宣武、孝明二世时期，其造像风格、题材内容和艺术表现手段，均受到处于激烈变革的北魏社会生活的影响，由此产生了它显著的民族化特点。例如，龙门的维摩变造像，贯穿北朝一代的始末，现存实例凡129

① 其中药物治疗的有110多个方子，针灸疗法有20多个方子。治疗的病名有40多个。药方中所用药物共有120多种。——说为初唐所刻（见《洛阳市文物志》）。

铺①，这在国内石窟寺体系中尚属仅见。这种现象，绝非偶然，它反映了北魏统治阶层对风靡一时的《维摩诘经》的高度重视。洞窟造像中的维摩，正是现实生活中某些士大夫清谈家典型形象的传移摹写。再如古阳洞、宾阳洞、火烧洞、莲花洞、石窟寺和路洞等处的造像，其服饰均已突破云冈二期较早阶段以前的右袒式或通肩式佛装的束缚，全部改为褒衣博带的冕服。佛装的这种改变，乃是北魏社会自太和十年（486）以来服饰汉化的反映。

此外，北魏迁洛以来的龙门造像，带有一种面相清癯、项颈修长、体态瘦削、风姿清羸的造型特征。这种“秀骨清像”式的“中原风格”造型，体现了当时统治阶级审美理想中一种占支配地位的时尚②。

四、响堂山石窟造像

响堂山石窟位于今河北省邯郸市峰峰矿区内，分为南北两处：南响堂山石窟在鼓山南麓的响堂寺内，计有两层7窟；北响堂山石窟在鼓山西麓的常乐寺后面，计有3段9窟。

据《续高僧传》所载，响堂山石窟开凿于北齐文宣帝高洋（551—559年在位）时代。高洋为高欢次子，是北齐政权的建立者，即位之初尚能令汉族士人杨愔改定律令，但不久即“纵酒肆欲，事极猖狂，昏邪残暴，近代未有”（《北史》卷七）。他连年出击柔然、契丹，又多次袭取梁淮南地，兵刃不息，杀人如麻，但功效甚微。他为了死后赎罪，极力提倡佛教，除拜高僧法

① 参见张乃翥《龙门石窟维摩变造像及其意义·附表》，《中原文物》1982年第3期。

② 参见张乃翥《略论龙门北魏石窟的特点》（《晋秦豫访古》，山西人民出版社，1986年7月第1版）。

常为国师外，还采取了灭道教、强迫道士当和尚的措施（《佛祖统纪》卷三十八）。他在鼓山开窟石窟和造像，就是他崇敬佛事的主要表现之一。

响堂山石窟及其窟龛的构造形式，继承了莫高窟、云冈、龙门、麦积山等地石窟的优点而又有所发扬。总的说来，它表现出如下几个特点：

其一，中心柱由塔柱向方柱转变，柱内的佛龛亦由复杂趋于简单化。在云冈等地的窟柱多为塔形，塔形柱上有3—5层每层4面每面1龛，并刻有楼阁屋檐图案。而在响堂山石窟中，柱形多改为方柱，柱的4面只刻3面或1面，每面只凿1个佛龛。这一转变似乎表明，过去的四方佛（东方阿閦佛、南方宝生佛、西方无量寿佛、北方微妙声佛）的形式，在北齐时已逐渐被三世佛（过去、现在、未来佛）的形式所取代。

其二，仿木屋形窟的结构与前代有所不同。在云冈、龙门石窟中，已开始出现这种仿木屋形窟，但其构造较为简单。响堂山石窟一般分为前室和后室，前室由原来的1间改为3间，每间均有束腰八角莲柱，此为龙门石窟所无。

其三，出现了圆拱塔状龛。一般说来，过去的佛龛凿刻较为单一，多数佛龛为长方形。而在北响堂第7窟中，却出现了17个圆拱塔状龛。这种佛龛的龛楣为圆拱，下悬帷幕，龛额刻一塔，塔上刻有火焰宝珠、莲花等浮雕，龛门左右又有束腰方形柱为修饰。这种龛形新颖精巧，整齐瑰丽，为北朝石窟所仅见，是佛教艺术中的珍品。

在造像的形体和服饰上，响堂山石窟也很有特征。北魏前期（以云冈石窟为代表）的石刻佛像，多为圆胖脸形和宽肩细腰。北魏后期（以龙门、巩县石窟为代表）的石刻佛像，则主要表现

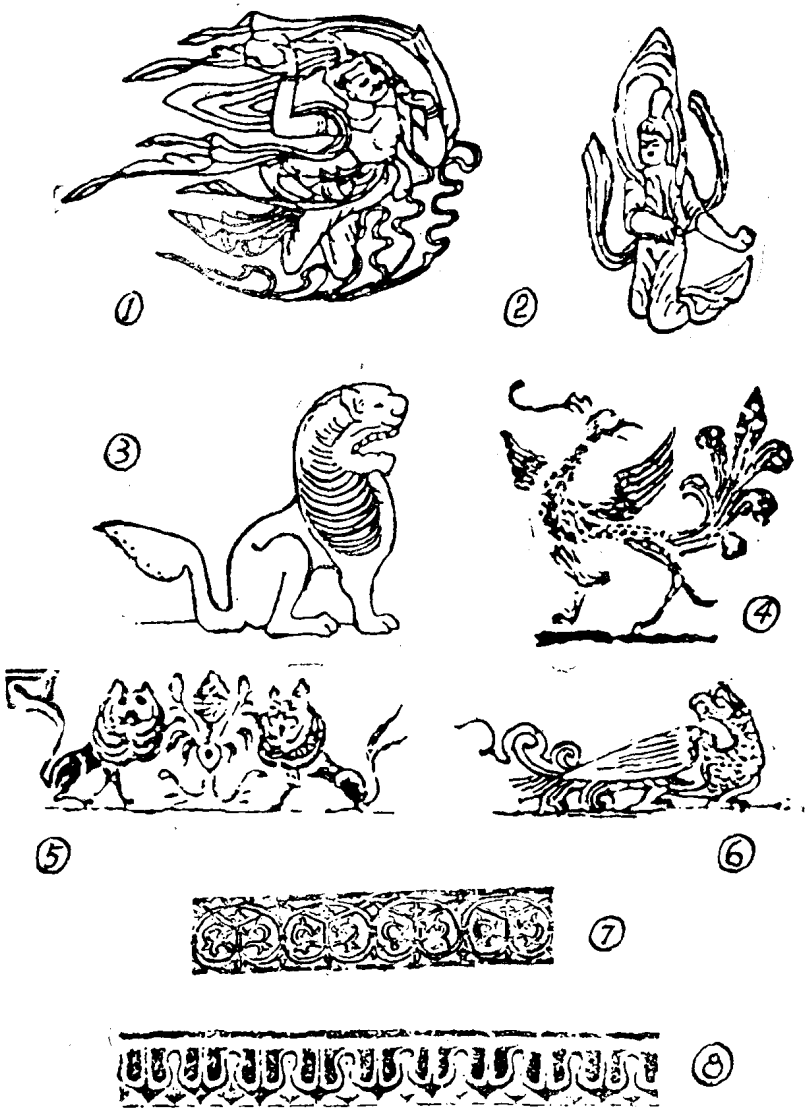


图11．南北朝石窟建筑装饰纹样　①飞天（天龙山2窟）②飞天（云冈6窟）③石狮（麦积山石窟）⑤狮子（龙门古阳洞）④⑥鸟（云冈）⑦⑧莲瓣纹和卷草纹（云冈9窟和6窟）

为清癯瘦削、两肩削窄的形象。响堂山石窟造像，则比较好地把外来的艺术形式融化于中国传统艺术形式之中，它的一般形象特征是面型圆浑、稍平而颐突出，眉稍低垂，鼻短而翼宽，两肩较宽，肌肉丰满，下肢似乎略短，整体造型健壮，敦实厚重。表现在佛饰上，也是承袭北魏而有较大的发展变化。云冈石窟北魏佛的服装主要是袒右肩袈裟和通肩式袈裟，龙门石窟北魏佛的衣裳主要是“褒衣博带”式袈裟以及少量的袒右肩袈裟。响堂山石窟则不同，主要服装是内穿“僧祇支”，外穿敷搭双肩式袈裟，裙带作小结下垂。雕像的衣着宽松，褶纹稀疏，比较流畅自然而有厚重的质量感，改变了北魏那种垂直并行的富于装饰意味的规格。

以上情况表明，响堂山石窟艺术是北朝宗教艺术中极为重要的组成部分，无论在窟龛形制、造像特色和服饰等方面，都在继承前代石窟艺术的基础上形成了一种独特的风格，成为具有中国民族形式和北齐时代特点的佛教艺术。另外，与响堂山石窟同时开凿的山西太原市南的北齐天龙山石窟，解放前已被帝国主义分子和我国的文物奸商破坏殆尽。因此，党和人民政府对响堂山石窟倍加重视，早在1961年已被国务院列为全国重点文物保护单位。

五、炳灵寺、麦积山和其他石窟造像

炳灵寺石窟位于今甘肃永靖县境，那里有自十六国至明代各朝相继开凿的约200个窟龛，以及石雕、石胎泥塑、泥塑等类型的造像。石窟开凿于西秦建弘元年（420），计有唐述窟（或名为鬼窟、天寺）和时亮窟。据《水经·河水注》转引《秦川记》说：“河峡崖旁有两窟，一曰唐述窟，高四十丈。西二里，有时

亮窟，高百丈，广二十丈，深三十丈。”窟龛中的佛和菩萨的造型，大都形象端庄，表情严肃，与敦煌等地早期的石窟造像基本相同。在时亮窟中，还有不少用细线条勾勒并着绿、青、黄诸色的宗教壁画。直至今天，这些石窟造像和壁画仍然保存相当完整。

麦积山石窟位于今甘肃天水县境秦岭山脉的西端，现存龛窟

名　称	地　点	开凿时间	简要内容	备　注
天龙山石窟	山西太原市南约15公里	北齐天保元年(550)	①北齐时曾雕刻大石佛两个，各高200、170尺，今下落不明。 ②北齐至唐代相续开凿，现东西峰各有8和13个窟。	北齐石窟计有3个，均在东峰。
万佛堂石窟	辽宁义县	北魏太和二十三年(499)	东西区各有6个窟龛，雕像遗存不多。	魏营州刺史元景创建
巩县石窟寺	河南巩县车站附近的洛水北岸	北魏太和六年(482)	现存5窟。约有20幅礼佛图。礼佛人身躯高大，仪态华贵。而侍从皆短小，并手执仪仗。	是社会生活在艺术上的一种表现
青州驼山窟	山东益都县	北齐承光元年(577)		
库木吐拉千佛洞	新疆库车西南约30公里		现存72窟。大部分洞窟相当于十六国时期至唐代的遗存。	库车东北尚有森木塞姆千佛洞等
克孜尔千佛洞	新疆拜城		现存洞窟235个。遗存时期同上。	
新昌宝相寺	浙江	梁天临十二年(513)		

和摩崖雕刻计194窟，有泥塑造像和壁画。其中编号为第123号窟中，有为北魏时塑造的供养童男女像各一。在编号为第121号窟中，有为西魏时塑造的两个比丘像。这些塑像虽受宗教题材的限制，但形态自然而生动。与莫高窟的塑像相比较，麦积山石窟的塑像更富于我国艺术优秀传统的写实精神。

除上述几个比较著名的石窟外，我国各地还有许多开凿于这一时期的石窟及其造像。兹列表如下：（见559页）。

六、晋阳西山大佛

晋阳西山大佛是世界上最早的大型石刻佛像，它开凿于北齐天保二年（551），像高66米，比过去被外国学者称为“世界第一石刻大佛”的阿富汗“巴米羊大佛”还高出10多米。

据载，这尊石刻大佛像在隋、唐、五代、宋、元诸朝时曾倍受推崇，武则天为其披过袈裟，后汉高祖刘知远为其修过大阁。但是，到元代末年以后，史书再也不见记载，这尊佛像竟神话般地失踪了。

新中国成立后，人们曾多方寻觅它的踪迹。1983年底，山西地方志工作者王剑霓经过几年的勘查终于找到它。原来，晋阳西山大佛坐落于离太原市区西南20多公里的蒙山之南，长期以来埋在土石之下。从勘察和清理的现场看来，石像的头颅与颈项已断开，颈部直径为1丈5尺，高残存5尺，胸部宽为8丈，已露出的胸部约5丈，胸以下部分仍埋于数十米深的土石瓦砾之中。石像的头部尚未找到。

七、丹阳陵墓神兽石雕

丹阳在今江苏省西南部。齐、梁帝王死后大多归葬丹阳，故

其地遗存有不少陵墓和陵墓神道石刻。直至目前为止，已发现和清理的石兽雕刻有：齐宣帝萧承之永安陵石刻，齐高帝萧道成泰安陵①，齐武帝萧赜景安陵石刻，齐景帝萧道生修安陵石刻，齐明帝萧鸾兴安陵石刻，梁文帝萧顺之建陵石刻，梁武帝萧衍修陵石刻，梁简文帝萧纲庄陵石刻，陵口陵墓石刻，水经山村陵墓石刻，金家村陵墓石刻，吴家村失名陵墓石刻和烂石弄陵墓石刻等十多处。这些陵墓石刻继承了汉代圆雕、浮雕和线雕混合运用的手法，并表现了从粗简古朴向精湛秀美发展的转变，其中齐、梁两代的艺术风格又各有特点：齐代追求当时著名画家陆探微的“秀骨清像”的画风，石兽多窈窕俊秀；梁代则仿效当时著名画家张僧繇的艺术风格，创造出比较粗壮丰腴的形象。总的说来，齐、梁陵墓石兽雕刻都重于传神和气韵生动，力求形神兼备，富于南方优雅的情调。现摘选其中比较典型的陵墓石兽雕刻述之如下：

修安陵石兽：修安陵为齐景帝萧道生之墓，建于隆昌元年（494），位于丹阳县城东北17公里的胡桥乡鹤仙坳山岗南麓。墓南500米处有石刻神兽一对：东为雌天禄，长3米，高2.75米，体围2.5米；西为雄麒麟，长2.9米，高2.42米，体围2.4米。两兽相对，前胸挺突，瞋目张口，两翼饰有鳞羽和长翎纹，似有飞跃之状，造型流畅自然，威严中颇有逸致。两兽原已倒卧于地，1979年3月已扶正并安放于混凝土基座上。

建陵石雕：建陵为梁文帝萧顺之之墓，建于天监元年（502），位于丹阳县荆林乡三城巷。建陵石雕留存颇多，计有石兽2、方型石础1、龟趺2和神道石柱各一对。南面石兽为雄麒

① 泰安陵准确位置存疑。参见孙中家、林黎明《中国帝王陵寝》（黑龙江人民出版社，1987年7月第1版）。

麟，其独角已失，四足无存；北面石兽为雄天禄，其双角及四足亦失，身长3.1米，残高2.3米，体围2.76米。雄天禄原已倒卧于地，1975年维修时扶正。石础用途未明。龟趺形如海龟，原为碑下之趺座，雕刻简朴而逼真，可惜龟趺座上的丰碑已损毁不存。神道柱或称陵墓华表，柱底为双螭座，雕着互为环绕、头长双角、四足、口含石珠的两条螭龙。柱身饰凹槽纹，柱顶饰束竹纹，上置刻有“太祖文皇帝之神道”（隶书）石额① 和雕有莲花的圆盖，盖顶上立着一小辟邪。神道柱虽多有残损，但造型颀长秀美，又挺立于旷野之中，更给人以挺拔俏丽之感。

陵口石兽：陵口位于丹阳县南萧梁河口处，那里原是齐、梁诸帝灵柩返梓时必经之地。萧梁河原为萧港，与江南水道（今运河）相通。陵口有石兽2：东为长有双角的雄天禄，身长4米有余，残高3.6米，体围3.9米；西为长着独角的公麒麟，身长3.95米，残高2.9米，体围3.8米。这两只神兽雕刻精细，纹饰华美，两翼造型巧丽，凸出翼面的麟纹形如珠玑，是丹阳石刻中体型最大、造型最美的一对神兽。宋乾道六年（1170）陆游途经此地时，见该麒麟已有残缺并仆于道旁。1956年，政府重修并拓宽运河，将两只石兽北移450米，并扶正置于基座上。后拓浚萧梁河时，又西移了70米。它们虽经1千多年的风雨剥蚀和人为磨损，但仍气宇轩昂，仪态非凡，诚为举世难得的珍品。

丹阳齐、梁诸帝陵前的辟邪、麒麟、天禄和神龟等石雕，体态优美，纹饰多变，既重视两汉以来石刻神兽的本型，又敢于突破传统手法，赋予神奇和装饰之美。经过能工巧匠们的鬼斧神

① 宋以前学者多误认该石额属宋文帝刘裕陵（如欧阴修《集古录》）。据《元和郡县志》等记载，宋文帝长宁陵在南京，与此无关。

刀，这些石兽变得活灵活现，有了艺术生命，威严者昂首挺胸而长尾垂地，凶猛者足跟着地而5爪上张，有的兽足下还攫着小兽。神兽颔下的长须浓郁而秀美，卷于胸际显得英武多姿。雄兽肩上的双翼有力而修长，仿佛腾空欲飞。这种重于自然而又浪漫的艺术风格，既给人以简洁明快之感，更使人浮想联翩而赞叹不已。它是我国艺术宝库中闪耀着光华的一束奇葩。

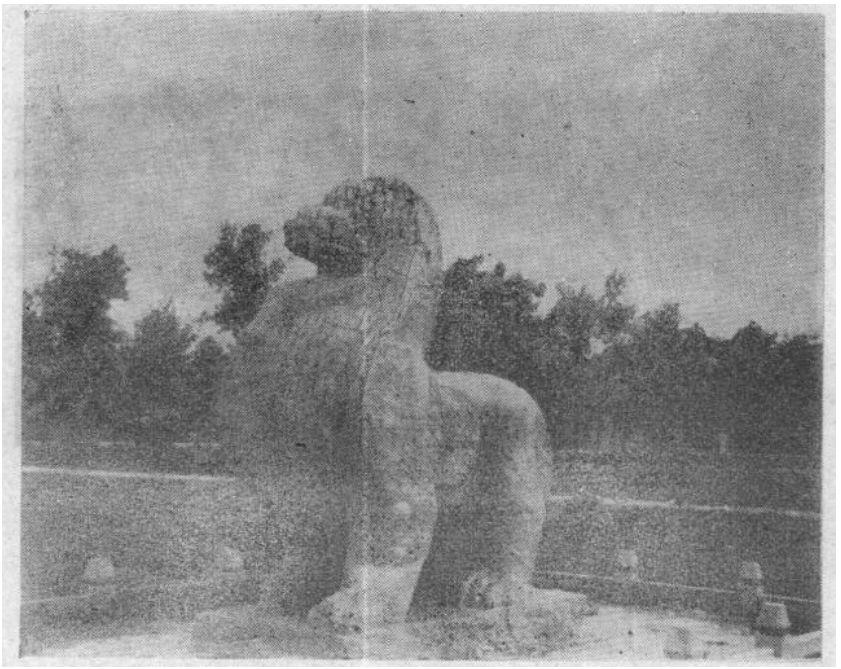


图12．梁吴平县侯萧景墓石辟邪（高长各3.8米）

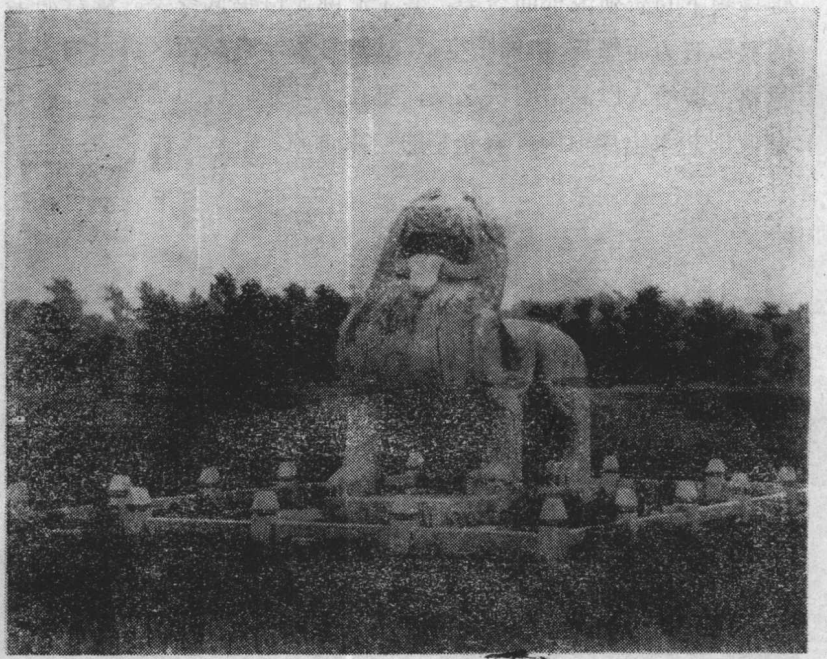


图13. 梁始兴郡王萧憺墓石辟邪

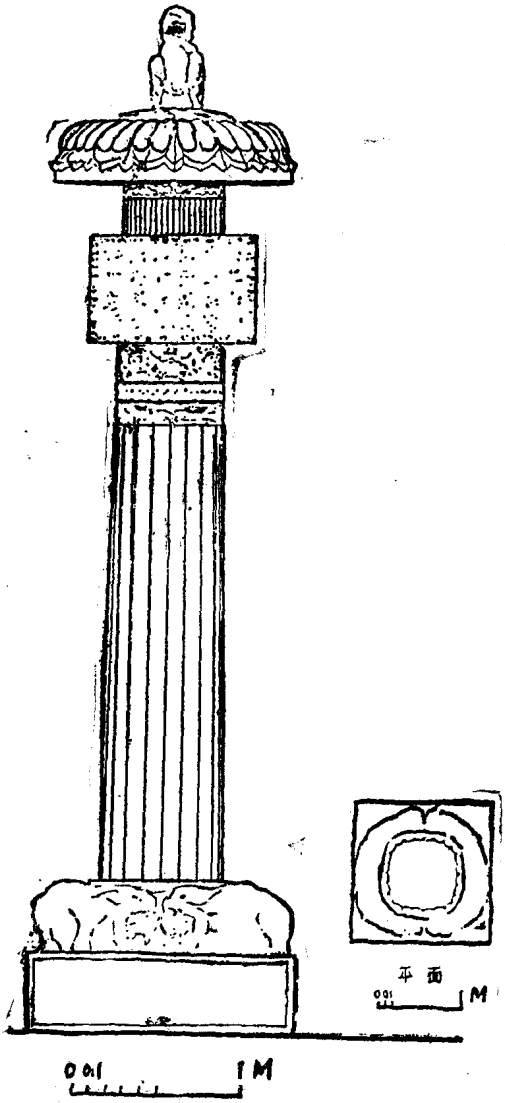


图14.　江苏南京市梁·萧景墓表立面图

第二节 烧造、铸造工艺

一、青瓷器造型艺术

青瓷是我国瓷器发展史上的一个重要阶段。早在秦汉时期，我国江南地区已开始了原始青瓷器的烧造，但烧制技术和造型艺术都较为简单粗糙。进入东吴、西晋时期，青瓷器的造型不仅变得丰富多采，而且品种广为增加，过去生活用品中的不少漆器、陶器和铜器，都已被青瓷器所取代。东晋南朝时，青瓷作为"瓷"的特长被更好地发挥出来，釉色的亮度和质感得到了加强，并且已经形成了"造型轻巧，纹饰简洁"的新风格。因此，人们普遍认为：六朝时期是我国瓷器史上的青瓷器时代。

浙江省是当时最早和最重要的青瓷产地，有越州窑、婺州窑、瓯窑和德清窑。其中越州窑的青瓷胎质较为细腻坚密，呈淡灰色或白色，釉色以淡青或青色为主，胎釉结合较好。在今江西地区，六朝时有洪州窑和罗湖窑。其他如安徽、湖北、湖南、广东、福建等地的窑，则仍以烧制陶器、釉陶器为主，青瓷器较少。

按类别和用途而言，六朝青瓷器约略分为两大类：一为生活实用器皿如碗、钵、壶、洗、盘、盅、罐、瓶、甑、樽、盒、炉、香薰、唾壶等；一为殉葬用的明器如谷仓、碓、磨、灶、牛车、家禽、家畜、俑、镇墓兽、穿山甲、厕圈、羊圈、鸭笼、鸡笼、鹅笼等。

下面，仅从造型艺术的角度，对六朝时期的青瓷器进行简略的介绍：

其一，三国东吴的青瓷器

这一时期的青瓷器造型多为平底、短颈、腹大，装饰比较简单，纹饰多为莲瓣纹和弦纹。如在今浙江金华市东古方砖瓦厂的周围地区所清理的3座吴墓里，出土了谷仓、盘口壶、罍、罐、碗、盏、灶、水注等共42件瓷器。在这些青瓷器中，谷仓的造型艺术很有特色：它的主体似罐，浅盘口、圆腹，平底。罐肩部有3个小圆孔，左孔有一蛇头伸出孔外，后孔有一蛇尾露在孔外。罐上部为一组堆塑，主体是5个联罐，五联罐周围塑飞鸟18只。另塑有一座双檐门楼，门敞开，两侧各塑一座小亭。小亭周围塑有3个人物，左侧一人头缠布巾，身穿长服，双手抱一器物拱于胸前。其余2人头戴尖帽，身着长服，双手各抱鸡或鸭一只。这些人物双目正视，表情严肃。古墓中置放谷仓，当为丰收的象征，故在各地古墓中亦多有发现。这些座吴墓中的谷仓，构造奇特，内容丰富多彩，是罕见的艺术珍品。

其二，两晋时的青瓷器

这一时期器物的造型多有变化，盘口壶的口径加大，器身变高，东吴时期流行的熊形足砚普遍被蹄足砚所代替，并出现了镂孔三足承盘球笼式的熏炉等。器皿的形体以曲线见长，纹饰以弦纹为主，釉色更加明亮。还值得注意的是，烧制青瓷的产区除浙江、江西等地外，北方的山东也有青瓷出现。如1983年12月在山东诸城西公村发现的西晋墓中，就曾出土一件青瓷器，虽然胎呈黑色，瓷质粗造，造型简单，但却是一个新的现象。

1981年4月，广州东郊沙河顶永福村发现一座西晋墓。该墓虽曾被盗，但仍出土了50多件青釉瓷器。在浙江金华出土的4座西晋墓中，亦出土了69件青瓷器。其中有件青蛙水注，高7.4厘米，扁圆腹，腹的一面塑青蛙的头，头上塑两个小耳。腹左右两侧各

塑前后腿，另一面塑有小尾巴。青蛙施青釉，有光泽，呈游泳状，是各地出土同类器物中的一件少见的艺术品。在同地发掘的3座东晋墓中，也出土了26件瓷器，其中有一只瓷羊，高14.7厘米，长14.5厘米，两角后卷，细腰圆臀，作昂首跪伏状，造型十分优美。

1983年4月，安徽和县戚镇发掘了一座记有“太康九年九月二日□周明造作”的西晋墓。其中有2件四系罐青瓷器，高12.6厘米，直口，短颈，圆肩，腹内收，平底。肩部有4个对称的桥形方纽，在同类器物中颇具特色。

1979年11月和1983年1月，在浙江慈溪县鸣鹤乡瓦窑头村龙潭山和江苏江宁县谷里乡梁塘村张家山，均发掘清理了各一座西晋墓。这两座西晋墓中出土了一批青瓷器，其中引人注意的为魂瓶和狮子形插座。

魂瓶，或称“谷仓罐”、“堆塑飞鸟人物罐”。慈溪西晋墓的魂瓶，由罐与楼阁堆塑两部分组成。罐作盘口，丰肩，深长腹，平底。肩部有2排以网格纹带组成的长方形框。腹部分有7框，框中绘有佛、武士、游鱼、麒麟、双凤等图案。魂瓶上部的楼阁堆塑分为3层：第一层为歌舞、武打等优美动人的场面，人物有佛、武士、文臣、歌舞者及跪拜人等，动物有凤凰、麒麟、蹲猴和小羊等；第2层为飞禽走兽，表现出麒麟、凤凰等鸟兽荟萃的一派吉祥景象；第3层为一方形的庑殿式建筑群，大殿居中，四面围筑庑廊、望楼，十分雄伟壮观。江宁西晋墓的魂瓶亦分为瓶和上层建筑两大部分，造型与慈溪出土的魂瓶相类似，人物和鸟兽的形象更加生动，顶端的建筑物更加富丽堂皇。特别是羽人乘龙堆塑，饶有风趣。羽人的双翅张开，骑在昂首、张牙、舞爪的龙背上，似作腾空遨游状。

以上两个魂瓶，堪称为西晋瓷器的代表作。

狮形插座亦为西晋青瓷中的珍品。江宁西晋墓中共出土4件。狮形作蹲伏状，昂首，圆目，翘鼻，龇牙，颌下有长须，项脊微突起，鬃毛向两边分披卷曲，尾作蕉叶状。背上有一圆管，中有插孔。关于狮形插座的用途，一说为注水器，一说为插烛器。

1966年4月，无锡市博物馆在市西赤墩里桃花山发掘了一座东晋墓。墓中有两个黑釉鸡首壶和一个青瓷盘口壶。黑釉鸡首壶在杭州、镇江等地发现的东晋墓中均曾出土，是为东晋时瓷器的主要代表，它胎色为浅褐色或浅砖红色，釉为黑褐色，釉色不均且无光泽。壶颈较短，腹圆扁，平底。壶嘴为鸡首状，比较短小。青瓷盘口壶亦为短颈，腹圆，但盘口呈喇叭形，肩部附有对称4横系。另外，青瓷盘口壶的胎色虽仍属砖红色，但色釉已改为青绿色，釉面光亮，开细冰裂纹。黑瓷和青瓷同在一座墓中出现，一方面可以看出东晋时瓷器的造型艺术特点，另方面也表明这一时期已开始了由黑瓷向青瓷的过渡。

其三，南朝时的青瓷器

南朝时期，我国的青瓷业得到空前的发展，其产地之广，数量之多，制作之精，绝非三国两晋时所能企及。仅就解放后发现的南朝墓葬中出土的青瓷器而言，除浙江地区出土的大批青瓷器以外，在江苏丹阳（《文物》1974年2期）、句容（《考古》1966年3期），湖北武汉（考古》1965年4期），福建福州（《考古通报》1957年5期；《福建文博》1983年1期）、闽侯（《考古》1965年8期）、建瓯（《考古》1965年4期），广东英德（《考古》1961年3期）、曲江（《考古》1983年7期），湖南资兴（《考古学报》1984年3期），四川昭化（《考古通报》1958年7期），广西恭城（《考古》1979年2期）、苍梧（《文物》1981年4期）、

永福（《考古》1983年7期）、梧州（《考古》1983年9期）、融安（《考古》1983年9期）等地，都出土了大批精美的青瓷器。如1985年3月，浙江绍兴城南乡新春村出土了一件四系莲花瓣青瓷壶。该壶的造型和纹饰均颇有特色：壶高11厘米，口径4厘米，上肩部饰有桥型四系。底足微外撇，鼓腹部饰有莲花瓣纹，纹面向外突出约1厘米。这个壶的造型精美，是青瓷中的珍品。

下面，仅以今江西一省为例，借以说明南朝青瓷的品种和造型。据统计，从1949至1982年间，在已发掘的78座墓葬中，共出土青瓷器459件，其中有南朝时的青瓷器103件。这些青瓷的造型均较为精美，品种主要有碗、杯、镦斗、水盂、盘托三足炉盘、博山炉、盘口壶、环底镦、四系罐、分格盘、五盅盘、唾壶、二杯盘、托盘、烛盘、瓶、灶、灯盘、盏、三足砚、六联罐，连座四足炉、器盖等。1983年11月，江西高安县荷岭乡左家村梳头山出土了一座南朝时合葬墓。墓中也出现了大量精美的青瓷器物，计有盘口壶1件，六耳罐1件，灶2件，唾壶2件，耳杯碟2件，五盅盘2件，多子槅2件，碗7件，独盘3件，镦斗2件等。综观南朝时的青瓷器皿，具有如下的特征：

其一，制作技术上，胎质较为坚密，胎骨较厚，瓷釉以米黄色为主，亦有青黄、豆青色。玻璃质感强。釉层有龟裂现象，这可能是胎中的Al_2O_3含量较高、Fe_2O_3的含量较低的缘故。器物外面满釉，内亦有釉，唯不及底部。

其二，造型花纹上，器物已较为修长挺拔，轮廓趋于流畅自然。不少器物肩饰弦纹，大多数器物素面无纹。鸡首壶已不多见，开始出现喇叭口、细长颈、腹部浑圆的圈足壶。平底盘亦有变化，盘中央有一圈凸弦纹。在一些碗和托盘上，已出现莲花装饰，莲瓣为重瓣，花蕊由多个同心圆组成。

其三，品种用途上，这时期青瓷日常用器和生活用品比例越来越大，用于陪葬的明器越来越少，两晋时盛行的家禽畜圈一类瓷器几不复见。

二、铁镜造型艺术

铁镜的铸造不详起于何时？但东汉后期已开始流行。如1975年在洛阳烧沟第1067号东汉墓中曾出土两面铁镜。三国时期，由于南北分裂，长江流域出产的铜矿难于运往北方，使曹魏铜镜制造业深受影响，铁镜铸造业便应运而兴。据《太平御览》卷七一七引"魏武帝上杂物疏"记载，在曹操送给汉献帝的物品中，就有御用铁镜1枚，皇太子用铁镜4枚，贵人、公主用铁镜40枚。

西晋时期，铁镜继续流行。近年文物考古发掘中也一再得到证明。如洛阳西晋墓（参见《洛阳晋墓的发掘》，《考古学报》1957年第1期）、北京市顺义县西晋墓（参见《北京市顺义县大营村西晋墓葬发掘简报》，《文物》1983年第10期）、甘肃酒泉、嘉峪关晋墓（参见《酒泉、嘉峪关晋墓的发掘》，《文物》1979年第6期）等地出土文物中，都有不少铁镜。

在十六国墓中，也出土了铁镜。如辽宁朝阳后燕墓（参见《辽宁朝阳后燕崔遹墓的发现》，《考古》1982年第3期）、辽宁北票北燕墓（参见《辽宁北票县西官营子北燕冯素弗墓》，《文物》1973年第3期）亦有随葬的铁镜。出人意料的是，这两座墓中竟未发现铜镜。按，崔遹是昌黎太守，冯素弗则官至车骑大将军、大司马，封辽西公。之所以没有铜镜随葬，应视为其时北方铜镜制造业衰落的佐证。

在东晋时期，南方流行铜镜，但间或亦有铁镜。如在王兴之夫妇墓和王丹虎墓中，都有随葬铁镜，并被分别装在漆盒和丝袋

内，十分考究（分见《文物》1965年第6期《南京八台山东晋王兴之夫妇墓发掘报告》、1965年第10期《南京象山东晋王丹虎墓和2、4号墓发掘简报》）。

但是，由于铁器容易锈蚀，铁镜的光洁度也较难维持长久。所以，除王兴之夫妇墓、王丹虎墓的铁镜保存完整外，其他多有残损，花纹图案模糊不清。如北京顺义县西晋墓中的铁镜，已被锈蚀得难以辨认。与同墓出土的铜镜——位至三公镜、鸟纹镜、连弧纹镜、规矩镜相比较，显然逊色多了。

三、铜镜造型艺术

铜镜铸造技术由来已久，造型艺术由凝重古朴而日趋轻巧华丽。三国、西晋时期，铜镜铸造业以会稽郡的山阴（今浙江绍兴）和江夏郡的武昌（今湖北鄂城）为中心。洛阳的铜镜铸造业虽已有所恢复，但进展不大。在造型艺术方面，北方仍然通行东汉时期的方格规矩镜、内行花纹镜、兽首镜、夔凤镜、盘龙镜、鸟纹镜、双头龙凤纹镜等。唯一有差异的是，西晋时北方流行着“位至三公镜”。这种镜的背面两侧仍是双头龙凤，但上下分别铸有“位至”、“三公”字样。南方的情况则大不相同。当时流行的神兽镜和画像镜，在花纹题材和铸造技术都有创新。就神兽镜而言，计有环状乳神兽镜、重列式神兽镜、同向式神兽镜、对置式神兽镜和求心神兽镜等5种类型。花纹的题材也更为广泛。除东王公、西王母等神像和龙、虎等兽形外，还有历史人物、车骑、歌舞之类的题材。值得重视的是，这一时期南方的铜镜，出现了用佛像、飞天等佛教题材作装饰的图纹。如湖南长沙西晋墓出土的佛像夔凤镜，就是一面佛兽镜（参见《湖南长沙左家塘西晋墓》，《考古》1963年第2期）。这种图纹的铜镜和以历史人

物、车骑为题材的铜镜，是为北方的“魏镜”所不见的，也是南方“吴镜”的重要特点之一。

在东晋、十六国和南北朝时期，铜镜的造型艺术又有所变化。北方仍然是铜镜、铁镜齐用，铜镜计有变形兽首镜（参见《河北定县出土北魏石函》，《考古》1966年第6期），刻有“龙氏作镜”铭文的盘龙镜（参见《太原北魏辛祥墓》，《考古学集刊》第1集）和内行花纹镜（参见《河北景县北魏高氏墓发掘简报》，《文物》1979年第3期）等。东晋、南朝的神兽镜也和以前有所不同，神兽逐渐被乳状圆纽所代替，演变为“四神四乳镜”、“五神五乳镜”和“八神八乳镜”等。如浙江黄岩出土的东晋墓中的铜镜，外区的花纹虽仍依旧，但4个兽形已经简化为4个乳状圆形（参见《黄岩秀岭水库古墓发掘报告》，《考古学报》1958年第1期）。镜的形体也逐渐变小、变薄，内区的花纹也不如过去复杂。这些情况表明，东晋南朝铜镜已普遍出现简化和实用的趋向。

四、鎏金铜器和金银器

山西省大同市原是北魏前期的都城，在该市南郊近年来出土了不少文物。如1970年出土银器、铜器和石砚；1979年出土石雕柱础；1980年出土石造像等。1982年6月，在南郊轴承厂附近又出土了一批北魏时的鎏金铜器。这些鎏金铜器计有68件，其中鎏金铜铺首16件，鎏金铜环9件，鎏金铜牌饰16件，鎏金铜帽27件（同时还出土石磨盘2件。在鎏金铜铺首中，上部均有不同的纹饰，下部均作凸眼、高鼻、钩嘴、犬齿的兽面形状。其中有10件器皿的兽面上部的中间是童子，两端各有一蟠龙；另一件兽面上部为一骑着蟠龙的怪面勇士。在鎏金铜环中，有一件环表饰着4条五

爪蟠龙，龙两两相对，头分别朝上下。上下两龙以尾相连，朝上的两龙头之间为铺首衔接处。空白处饰有卷草纹。在鎏金铜帽中，有一式凡9件的铜帽面中心饰有莲花，其外饰卷枝葡萄、蟠龙各一周，帽缘饰绳纹一周。各种花纹之间以联珠纹相隔。另有一式凡6件的帽顶中心是镂空的团龙，外饰莲瓣一周、镂空蟠龙纹一周，纹饰之间以联珠相隔，素缘。这些鎏金铜器大都制作精美，工艺考究，反映出当时金银器铸造的艺术和技术已达到相当高的水平。值得注意的是，这批鎏金铜器，除鎏金铜牌饰外，都以龙的形状作为主要装饰，把龙作为吉祥的象征。另外，自新中国成立以来，大同市南郊轴承厂及其附近曾多次出土文物，这些文物与该市已发掘的北魏墓葬的文物大略相同。那么，轴承厂址或许是北魏平城的一个建筑遗址（参见《考古》1983年第11期）。

1981年9月，在山西大同市西郊清理了一座北魏封和突墓。墓中除有墓志一方和其他遗物外，还出土了一件波斯萨珊王朝的鎏金的银盘。据夏鼐教授考证，这是5世纪时期的制品，是南北朝时期中伊两国间交往的物证（参见《文物》1983年第8期《北魏封和突墓出土萨珊银盘考》、《北魏封和突墓及其出土的波斯银盘》）。

1984年9月29日，广东省遂溪县附城区边湾村发现一批金银器。这批金银器装在一个带盖的陶罐里，为当地群众发现。政府计收回完整及破碎银器7斤1两，金环2个，鎏金盅两个，波斯银币20个。在破碎银器中，有一个通高8厘米、口径最大部位18厘米、圈足径7厘米的银碗，口沿外周刻有波斯文。20个银币由于埋藏时间较长，完整的不多。据初步鉴别，这批银币是波斯萨珊朝银币，其铸造年代大约在沙卜尔三世至卑路斯之间（383—484）

与1960年广东英德南齐墓出土的3枚银币相同。

在江浙地区，近年来亦屡有金银器出土。如镇江市区及丹徒、句容、高淳等县，先后调查和清理了11座属东吴、西晋时期的墓葬。其中金银器共计18件：银镯4件，圈状，外饰齿轮痕，径7厘米；银钗两件；金、银顶针各1件；金环11件，径1.1至1.3厘米。

第三节　都邑、宫殿、园林与寺塔

一、都邑及其宫殿

（一）邺都

邺城位于漳水之滨，故城在今河北临漳县北。早在春秋时代，齐桓公在此筑城，是为齐邑。战国时代，魏文侯以此建都，是为魏都。及至三国两晋南北朝时，这里又是曹魏、后赵、前燕、东魏、北齐的都城。在北周大象二年（580），邺城因战乱被焚，变为废墟。后遭漳水冲毁，故城除铜雀、金虎二台①尚留夯土台基外，其他已荡然无存。

据《水经·浊漳水注》、《邺中记》等载，邺城系东汉建安九年曹操所建，其规模为“东西七里，南北五里”。若按晋里（1里合441米）计算，东西为3087米，南北为2205米。实测为东西3.5公里、南北2.5公里。在曹魏时，邺城西北隅因城为基建有3座楼台：中为铜雀台，南为金虎台，北为冰井台。“三台皆砖

① 二台基均在今三台村以西。南为金虎台遗址，底部呈长方形，南北长120余米，东西宽70余米，高近10米，顶部有70－80厘米厚的瓦砾堆积。北为铜雀台遗址，台基残损已甚。南北长约20米，高仅3米余。

砌，相去各六十步，上作阁道如浮桥，……施则三台相通，废则中央悬绝也”。高耸坚固的“三台”，虎踞于西北城隅，显然是出于军事上的考虑。后赵石虎时，将铜雀台增高2丈（晋尺1尺折合为0.245米），建造华屋，取名“命子窟”。在接连成栋的华屋中，有座金华殿。石虎便经常住在那里。金华殿后建有一座浴室，名为“虎后浴室”，梁柱皆“彤采刻镂，雕文粲丽”。又载，石虎还建有一座圣寿堂，堂上挂800块美玉和2万枚大小铜镜。殿堂四角缀以金铃，顶上铺着泥油瓦。风过处，堂上摇曳生光，香闻10里，声传20里，可谓豪华已极。

邺城的城市布局，在曹操时已颇具规模。城中有一条通往东西城门的干道，东门名迎春门，西门名金明门。干道正中为宫城。在宫城内，北半部为曹操宫室，南半部为官署，官署东为戚里，是王室贵族居住区。宫城西为铜雀苑，与铜雀诸台连为一片，是王室专用的园林。在西晋末年时，这些宫殿楼阁曾经遭到破坏。后赵石虎时，命大匠作解飞重修太极殿和太武殿，并在太极殿前建芳尘台和凤凰门，台上置一铜龙，展爪凌空；门上有一对铜凤，高1丈6尺，舒翼如飞。太武殿也是漆瓦金砖，银楹金柱，珠帘玉壁，穷极人工之巧。

公元550年北齐灭东魏，仍以邺为都城，重建铜雀、金虎、冰井3台并易名为金凤、圣应、崇光，除在旧城西部建造大规模的苑囿外，又在邺城南边另筑邺南城。据《邺中记》（原为晋人陆翔所撰，后佚散，今本为后人所补）说：“邺南城东西六里，南北八里六十步。高欢以北城窄狭，故令仆射高隆之更筑此城。”可惜好景不长，北齐短祚，于承光元年（577）被北周灭亡。天象二年（580），相时总管尉迟迥起兵讨伐丞相、隋王杨坚，反为杨坚所败。业已沦为相州魏郡治所的邺都，亦被杨坚纵火焚毁

破坏，沦为废墟。

（二）洛阳

洛阳地处今河南省西部的伊洛盆地，位于黄河之南，洛水之滨。它北枕邙山，南临伊阙，东扼虎牢关，西阻函谷关，历来是兵家必争之地，也是封建帝王理想的建都之所。因此，从东周算起，历经东汉、曹魏、西晋、北魏（孝文帝以后）、隋（炀帝时）、唐（武周时）、后梁、后唐，先后有9个朝代在这里建都，因而被统称为“九朝名都”。汉魏洛阳故城遗址位于今洛阳市与偃师县、孟津县相毗连的地方，西距今洛阳老城约15公里。残垣如带，历历在目；山川形胜，一如往昔。

洛阳在东汉时期，曾经是一个宫殿巍峨、商业繁荣、文人荟萃的都城。然而，经过“董卓之乱”以后，人口锐减，宫殿颓圮，街道长满野草，门前可以罗雀。当曹植在建安十四年(209)随父亲曹操出征马超途经洛阳时，曾感慨地写了一首《送应氏诗》。诗中写道：“步登北邙坂，遥望洛阳山。洛阳何寂寞，宫室尽烧焚。垣墙皆顿擗，荆棘上参天。……中野何萧条，千里无人烟。”正是因为这个缘故，曹操才挟持献帝移居许昌。直到曹丕篡汉自立，才又营建洛阳和迁都洛阳。

魏明帝曹叡在位时（227—239），洛阳城的面貌已大大改观。他先修筑昭阳殿、太极殿和总章观，又在城西北兴建金墉城①。到晋朝时，洛阳城呈现出一派繁荣景象。当时城内“南北（长）九里七十步，东西（宽）六里十步”，俗称“九六城”。有城门12座：东面为建春门、东阳门、清明门；西面为广阳门、

① 据勘察，金墉城由3座南北毗连的小城组成，平面呈“目”字形，彼此有门道相通，南北长约1048、东西宽约255米，总面积26万平方米。城垣夯筑而坚实，垣宽12—13米，有城门8座。城外有河水环流。

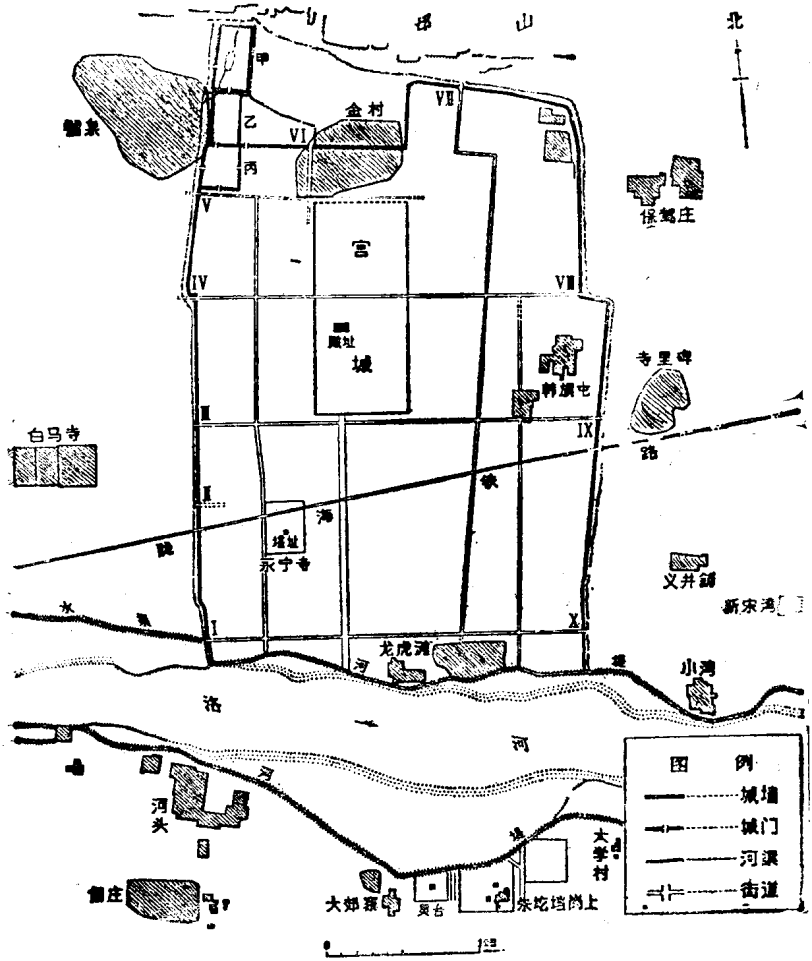


图15. 汉魏洛阳平面实测图

西明门、阊阖门；南面为开阳门、平昌门、宣阳门、津阳门；北面为大夏门、广莫门。有闹市3个：城内宫城之西有“金市”，城东建春门外有“马市”，大城南有“南市”。另在建春门外阳渠北建阳里筑有“旗亭”，高3丈，上悬钟鼓，早晚击之以为开

市和收市的信号。又“城中大道皆分作三，中央御道，两边筑土墙，高四尺余，外分之，唯公卿、尚书、章服道从中道，凡人皆行左右。左入右出。夹道种榆、槐树”。（《太平御览》卷一九五引陆机《洛阳记》）

但是，在西晋末年“永嘉之乱”以后，洛阳城又遭到浩劫，许多宫室、官署、庠序成为一堆堆瓦砾。此后一百七八十年中，洛阳城虽有所修葺，但因十六国和北魏初期一直战乱频仍，城市建设时断时续，终未能恢复西晋太康盛世时的面貌。

北魏太和十七年（493），以一统全国为大任的孝文帝拓跋宏决定迁都洛阳，并开始修建宫殿。十九年，“魏六宫、文武悉迁于洛阳”。

北魏洛阳城是在前代故城的基础上建立起来的。据《洛阳伽蓝记》说：“京师东西二十里，南北十五里。”① 宫殿建筑群位于汉魏故城居中偏北，除太极殿、太武殿等主殿外，还有宣光殿、嘉福殿、九龙殿、清凉殿、钓台殿、清暑殿、景山殿、凉风观、宣慈观、灵芝台、钓台、仙人馆、寒露馆等等。这些宫、观、台、馆，交错相间，柳暗花明，再配以山、谷、池、湖，五光十色，组成了一幅综合的造型艺术，成为洛阳城市史中极为壮丽的画卷。

洛阳城的布局相当严整。宫城的正门阊阖门的南面，是一条宽约40米的贯通南北的大干道——铜驼街。以铜驼街为轴线，东西两侧各排列着几条笔直的街道，并与南北街道交叉成为方格形的布局。在城里和城外，又各自形成了好几个繁荣热闹的商业

① 据勘察，汉魏洛阳城平面大体作南北长方形。东垣残长3895米、宽14米；西垣长4290米、宽20米；北垣长3700米、宽25—30米。南城垣已被洛河毁没。城周长约14345米，相当于西晋里33里，与文献记载基本相符。

区，以及接待南来北往的商人和外国使臣的住宅区。如城西的西阳门外御道南有“大市”；市东有通商、达货二里，“里内之人，尽皆工巧，屠贩为生，资财巨万”；市南有调音、乐肆二里，“里内之人，丝竹讴歌，天下妙伎出焉”；市西有延沽、治觞二里，“里内之人多酿酒为业”；市北有慈孝、奉终二里，“里内之人以卖棺椁为业，赁辒车（丧车）为事。另有准财、金肆二里，皆为富人所居。“凡此十里，多诸工商货殖之民，千金比屋，层楼对出，重门启扇，阁道交通，迭相临望”。（参见杨衒之《洛阳伽蓝记》）另见《资治通鉴》卷一百四十九载：在城南洛水桥南，分别修建了“金陵馆”、“燕然馆”、“扶桑馆”、“崦嵫馆”和“归正里”、“归德里”、“慕化里”、“慕义里”。这四馆、四里，是专门为南朝、柔然、东北、西北等地的商人和降民而设立的。据此可知，北魏后期的洛阳城，不仅是中原北国的政治、经济、文化中心，而且已成为一个国际性的都市了。

可是，北魏末年时，经过尔朱氏之乱和皇室内部的自相残杀，加上东魏孝静帝迁都于邺（534），洛阳城又开始衰败下来。当武定五年（547）杨衒之重游洛阳时，目睹荒废情景，慨然叹道：“城郭崩毁，宫室倾覆，寺观灰烬，庙塔丘墟，墙被蒿艾，巷罗荆棘。野兽穴于荒阶，山鸟巢于庭树。游儿牧竖，踯躅于九逵；农夫耕稼，乞黍于双阙。”这些记载于《洛阳伽蓝记》中的文字，可谓是洛阳城兴衰史的真实写照。

北齐建立（550）以后，文宣帝高洋曾诏令重修洛阳太极殿：周回有120柱，门窗饰以金银，台阶砌以纹石，椽栿斗拱皆用沉香木，瓦涂以胡桃油，可谓穷极妙丽。但因都城在邺，这座太极殿也只能作为离宫别苑。及至隋唐时代，洛阳才又现光华。

（三）建康

建康亦名建业、建邺，自公元317年东晋奠都起，至589年陈亡止，该城一直是中国南部各朝代的都城。它位于长江下游南岸，东距海约300里，有三吴之富；西连江淮平原，北枕天堑长江。城东北有钟山，江岸筑有石头城。三国时政治家和军事家诸葛亮曾说："钟阜龙盘，石城虎踞，真帝王之宅！"（《六朝事迹编类》）。为此，三国之孙吴、两晋之东晋，以及南朝之宋、齐、梁、陈，都以此地作为都城，史称为"六朝故都"。

三国时代，东吴政权在创业之初，对于建都的地址曾经再三选择，游移于会稽（今浙江绍兴）、曲阿（今江苏丹阳）、吴（今江苏苏州）、京口（今江苏镇江）、公安（今属湖北）、武昌（今湖北鄂城）之间。及至孙权在位，亦曾一度以武昌作为都城。黄龙元年（229）秋九月，孙权在"宁饮建业水，不食武昌鱼；宁还建业死，不止武昌居"的童谣影响下，再次衡量当时的形势，终于重回建业（孙权在211年以秣陵为都，次年改名建业，取在此建帝王之大业之意①）。自此之后，直至南朝陈灭亡（589）为止的300多年间，这里一直是南方政治、经济和文化的中心。

据载，东吴大帝孙权新建的建业城，"周围二十里一十九步，东晋、南朝因之"。它北倚鸡笼山、覆舟山，东濒青溪，西达五台山，南面正中为宣阳门。堆土为墙，城门用竹篱编成，虽属草创，但已初具规模。在长江岸边，孙权筑建了一座周围凡7里100步的石头城，形势十分险要。在都城内，孙权修建有太初宫和苑城。其孙末帝孙皓复在太初宫之东筑昭明宫②。从吴宫南门

① 《三国志·吴书·吴主传第二》："（建安）十六年，权徙治秣陵。明年，城石头，改秣陵为建业。"

② 《三国志·吴书·三嗣主传第三》裴注："《太康三年地记》曰：吴有太初宫，方三百丈，权所起也。昭明宫方五百丈，皓所作也。"

到淮水北岸，筑有7里长的御道直通南端的朱雀门（立有双阙）。朱雀门下的朱雀航是都城南面的重要门户。这条平直的康庄大道是贯穿整个都城的中轴线。孙权为了雄踞江东，与北方的曹魏政权对抗，与成都的刘蜀政权争衡，保障首都的安全和粮食供应，很重视水利建设，在都城内外开凿破岗渎、运渎、潮沟、城北渠以解决水源和通航。又派兵到台湾和海南岛，派使者去扶南（今柬埔寨）、林邑（今越南中部）和南洋群岛。甚至还派出一支有男女侏儒各10人的歌舞队去罗马。由于屯田的成功带来了农业生产力的大幅度提高，在此基础上，建业的商业和手工业迅速发展起来，建业城日臻繁荣，并成为三国时代的两个佛教重地之一（另一个是洛阳）。

由于末帝孙皓十分腐败，晋武帝司马炎决定起兵伐吴。太康元年（280），在王濬等人的大兵压境下，“千年铁锁沉江底，一片降幡出石头”（唐刘禹锡诗句）。晋灭吴后，改建业为秣陵，复又分秣陵、建业二邑，并改“业”为“邺”。建兴元年（313），因避愍帝司马邺讳，又改名为建康。

不久，西晋灭亡，晋室东渡。晋元帝司马睿政权和南朝4个朝代，仍旧以建康作为都城。在这370年中，都城得到了扩建。城墙由土墙改为砖墙，加筑了“东府城”和“西州城”，并仿照晋洛阳宫殿的旧制，添筑建康宫①，使之与太初宫、昭明宫、华林园等连成一片。今天在南京鸡鸣山后所看到的“台城”古垣，大概就是当时宫城的边缘部分。宫城以北是六朝皇室的苑囿区。

在御道南端的朱雀航附近，横亘着秦淮河，那里是商店鳞次

① 建康宫在东晋时营建过两次。第一次是在咸和五年（330），属草创阶段。第二次在咸康五年（339），“秋七月，新宫成，内外殿宇大小三千五百间”（《建康实录》卷九）。

节比，大市、小市星罗棋布的繁华商业区。贵族住宅多建于青溪附近的风景区。在朱雀桥边的乌衣巷，当时是王氏、谢氏等世家大族的住宅区。在城里城外，还有寺庙500余所，茶招酒旗迎风飘扬。那“懊侬”、“子夜”之歌，“临春”、“后庭”之曲，把一个“金陵自古帝王州”，变成了“千里莺啼”、“丽宇芳林”的所在。由于封建统治者的骄奢淫佚，台城之险竟难于阻挡侯景乱军，长江天堑亦无济于抵御“虏军”（指隋军）飞渡。经过“侯景之乱”（549）和“平陈之役”（589），建康已不再是帝王之都，乌衣巷王、谢堂前的燕子，也只好“飞入寻常百姓家”了。

二、造园艺术

我国造园的历史悠久，风格独特，园林是由山水、花木、台、榭、寺、堂等建筑组合而成的综合艺术品。它的特点还在于，往往是大园中包含着小园，大湖中另有小湖，“溪水因山成曲折，山蹊随地作低平”，具有自然色彩，富于诗情画意。

在魏晋南北朝以前，我国的造园艺术已相当成熟。诸如西周的灵囿，秦、汉时期的上林苑、乐游苑、宜春下苑、博望苑、茂林园、梁王兔园等都以其布局自然而有情趣著称。魏晋南北朝时期，不但有许多帝王园林，世家大族也纷纷造园，以标榜自己的旷达风流、爱好自然的情趣。于是，造园、咏园之风盛极一时。当时颇负盛名的园林有：

曹魏：铜雀园、芳林园。

东吴：西苑、落星苑、芳林苑、桂林苑。

西晋：琼圃园、灵芝园、石祠园、平乐苑、洪德苑、灵昆苑、鹿子苑、桑梓苑、鸣鹄园、葡萄园、华林园、金

谷园、春王园。

刘宋：乐游苑（北苑）、青林苑、上林苑、南苑。

萧齐：娄湖苑、新林苑、博望苑、灵邱苑、芳林苑（桃花园）、玄圃。

萧梁：兰亭苑、江潭苑、建兴苑、华林苑、上林苑、玄圃、延生苑、湘东苑。

后赵：桑梓苑、华林苑。

后燕：龙腾苑。

北魏：鹿苑、南园、东园、竹园、隐园。

北齐：仙都苑。

以上所举各园，早已成为历史名词。但华林园、金谷园等因屡见于史籍、诗文中，故分述如下：

（一）华林园

华林园计有两处，一在洛阳城东北隅，一在建康台城北隅。前者为曹魏、西晋时的皇家园林，后者为东晋、南朝时的皇家园林。

据《三国志·魏志》卷三注引《魏略》载：青龙三年(235)。魏明帝曹叡“起太极诸殿，筑总章观，高十余丈，建翔凤于其上；又于芳林园中起陂池，楫櫂越歌。……通引谷水过九龙殿前，为玉井绮栏，蟾蜍含受，神龙吐出。使博士马钧作司南车，水转百戏”。魏明帝在芳林园里，朝欢暮乐，把国事置之度外。太子舍人张茂上表陈辞。但他不听谏诤，还下令把长安的钟鼓、骆驼、承露盘、铜人等秦汉铜制艺术品迁来洛阳。由于铜人过重，留于长安城外的霸城。于是，魏明帝除在洛阳铸成“翁仲”二铜人立于司马门以外，“又铸黄龙、凤凰各一，龙高四丈，凤高三丈余，置内殿前。起土山于芳林园西北陬，使公卿群僚皆负

土成山，树松竹杂木善草于其上，捕山禽杂兽置其中”。据此可知，曹魏时期建造的芳林园，是宫殿建筑中的一个有机组成部分。园内有人工挖凿的湖，有人工堆成的景阳山。及至齐王芳即位，为避王讳将“芳”改为“华”，是为华林园。

华林园在西晋时，也是皇室、贵戚们歌舞升平的场所。晋武帝在一统全国之后，成为荒淫怠惰，遗患后嗣的人君。他的儿子司马衷（即晋惠帝），却偏偏又是一个痴人，只以玩乐为事。据《晋书·惠帝纪》载：“帝又尝在华林园，闻虾蟆声，谓左右曰：‘此鸣者为官乎，私乎’？或对曰：‘在官地为官，在私地为私’。”

建康台城北隅的华林园，是东晋、南朝都城宫殿建筑群中的明珠。它与西北面的鸡笼山、玄武湖（原名后湖，因448年时湖中出现“黑龙”——疑是由长江游入的鳄鱼，遂改此名）交相辉映，是皇室和达官贵人游冶的场所。由于史料缺乏，建康华林园的布局和具体面貌不清。但从梁·裴子野《游华林园赋》中可以窥见其一斑：

> ……正殿则华光弘敞，重台则景阳秀出。赫弈翬焕，阴临郁律。绝尘务而上征，寻云霞而蔽日。经增城而斜趣，有空峣之石室。在盛夏之方中，曾匪风而自栗。溪谷则沱潜派别，峭峡则险难壁立。积峻窦溜，阗干草石。苔藓骈荤，丛攒既而。登望徙倚，临远凭空。广观遗听，靡有不通。

建康的华林园，得江南山清水秀的灵气，应比洛阳的华林园更美、更迷人。梁简文帝游华林园时，曾感慨地对左右同来的人说：“会心处不必在远，翳然林水，自有濠濮间想，觉鸟兽虫鱼，自来亲人。”然而，星移斗转，梁统泯逝，陈祚不长。这个

在陈朝还兴盛一时的华林园，也随着陈后主唱罢《玉树后庭曲》之后逐渐荒芜了。

（二）金谷园

在世家大族、贵人达官修造的私人园林中，以石崇的金谷园最有名。石崇（249——300），西晋渤海南皮（今属河北）人，字季伦。《晋书》卷三十三有传。他累官荆州刺史，迁卫尉，因使客航海，劫掠客商致富，“财产丰积，室宇宏丽。后房百数，皆曳纨绣，珥金翠。丝竹尽当时之选，庖膳穷水陆之珍”。他在都城洛阳西北的谷水之旁修建了一座金谷园。这座园林“或高或下，有清泉茂林、众果、竹柏、药草之属，莫不毕备”。石崇在这个园里，曾邀集许多贵族文人饮酒赋诗，将他们写的诗编订成集，并亲自写出《金谷诗序》。

（三）小园

北魏末期贵族住宅后部往往建有园林。魏晋以来，一些士大夫所造的“小园”，以创造出一种比较朴素自然的意境著称。这些小园蕴藏着更多的情趣，它或者疏而复密，长烟轻素，径长无迹，幽庭野气；或者清旷风远，瓜果梨桃，落叶半床，狂花满屋。试看庾信的“小园”：

……有棠梨而无馆，足酸枣而非台。犹得欹侧八九丈，纵横数十步，榆柳三两行，梨桃百余树。拨蒙密兮见窗，行欹斜兮得路。……崎岖兮狭室，穿漏兮茅茨。榱直倚而妨帽，户平行而碍眉。坐帐无鹤，支床有龟。鸟多闲暇，花随四时。

再看谢朓的“小园”：

积芳兮选木，幽兰兮翠竹。上芜芜兮荫景，下田田兮被谷。左蕙畹兮弥望，右芝原兮写目。山霞起而骛

成，水积明以经复。于是敞风闼之蔼蔼，耸云馆之岩岩。周步棡以升降，对玉堂之沆瀣。……

又看沈约的“小园”：

崖篱疏复密，荆扉新且故。树顶鸣风飐，草根积露露。

再看王融的“小园”：

雪崖似榴月，萝径若披云。潺湲石溜写，绵密山雨闻。

这些各有特色的小园，反映着主人不同的审美情趣。这种追求自然的新风尚对当时的园林、苑囿有一些的影响。

三、寺塔建筑

魏晋南北朝时期的佛寺和宝塔，是中外文化艺术交流的结晶。佛寺在印度称为“僧伽蓝”、“伽蓝”，梵文为Samghârâma，是众僧徒用于供佛和聚居修行的住所。佛塔俗称宝塔，或称为“窣堵波”、“浮图”、“佛图”，梵文为Stupa，用以藏舍利和经卷等。其形制系由台座、覆钵、宝匣和相轮四部分所构成的实心建筑物。到公元前后，犍陀罗地区的窣堵波台座部分增为至2—3层，覆钵、宝匣和相轮等相对缩小。中国的塔虽然仍藏舍利等物，但其功能、结构和形式，结合中国建筑的传统，创造出楼阁式木塔，塔内不但供奉佛像或藏经卷，还可以登临远眺。

我国的寺塔，以东汉永平十一年（68）在洛阳建造的白马寺及永平十二年（69）所建的“释迦舍利塔”（齐云塔）为最

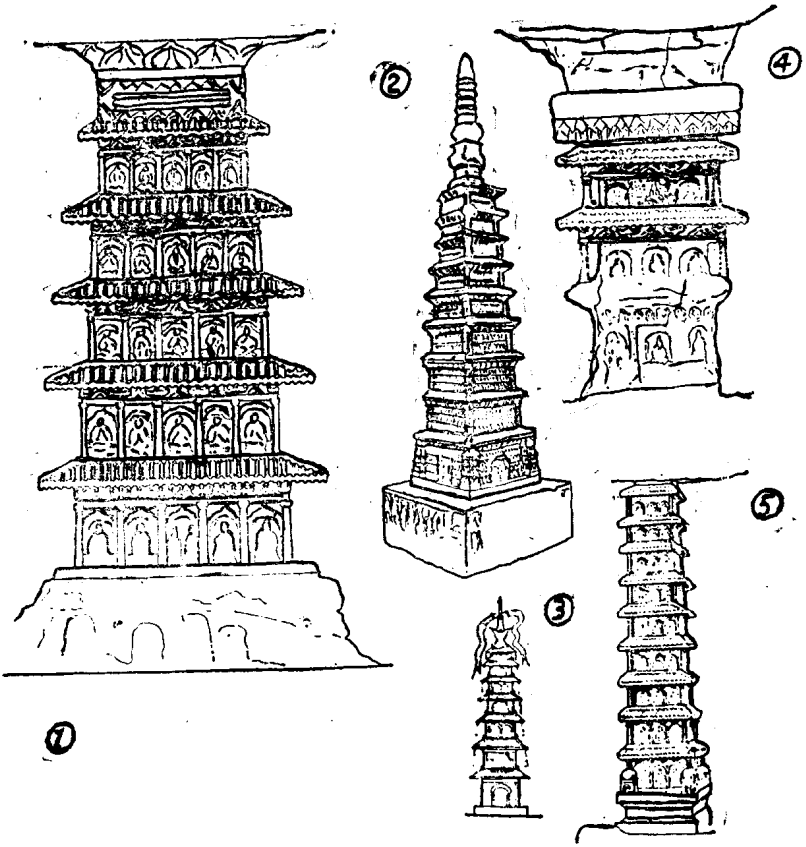


图16. 北魏楼阁式木塔形象

①云冈21窟塔心柱 ②北魏九层石塔 ③云冈7窟浮雕 ④云冈2窟塔心柱 ⑤云冈6窟塔心柱上层塔柱

早①。在魏晋南北朝时期，由于佛教的泛滥，佛寺和宝塔的建造非常普遍。仅在南朝梁的都城建康一地，佛寺就有500多所（《南史》卷七十《郭祖琛传》）。在北魏都城洛阳一地，则更多达1367所（《魏书·释老志》）。这些佛寺和宝塔的造型艺术，已经不再是印度型，而是在中国楼台宫室艺术影响下的中国型艺术。如佛寺有大殿、侧殿、厢殿、正堂、东堂、西堂之分，宝塔也有一、三、五、七、九层之别（其中亦有双数塔和高达15层的塔）。又有实心塔、楼阁式塔，还有六角塔、八角塔和十二角塔等不同类型。一般说来，佛教以奇数表示清白和吉祥，以偶数表示端庄和大方，故塔的层数多为奇数，塔的角数多为偶数。这里所介绍的几座寺塔，除嵩岳寺塔尚存外，其余寺塔多已成为历史陈迹。

（一）洛阳永宁寺塔

永宁寺是北魏规模最宏伟、建筑最豪华的皇家寺院，具有我国早期佛寺的特点。它是熙平元年（516）由佞佛的灵太后（孝明帝母）率起创建，殿中将军郭安兴主持修造。据《洛阳伽蓝记》载，永宁寺在宫前阊阖门南御道之西，平面作方形，院墙仿宫墙形制，皆施短椽，覆以瓦。围墙四面各开一门，门楼款式各不相同。南门楼3层，通3道，去地20丈。“华拱夹门，有四力士、四狮子，饰以金银，加之珠玉，装严焕炳，世所未闻”。东

① 据《魏书·释老志》：“自洛中构白马寺，盛饰浮图，画迹甚妙，为四方式，从一级至三、五、七、九，世人相承，谓之浮图，或云佛图。”由此段记载可知，在创建白马寺的同时，就已经开始修建佛塔（浮图）。又据今白马寺所藏宋代天禧五年（1021）刻石《摩腾入汉灵异记》，汉明帝曾于“己巳之岁”敕令所司“崇建浮图”，“凡九层，五百余尺，岌若岳峙，号曰齐云”。己巳之岁即永平十二年（公元69年），亦即建造白马寺的第二年。清初白马寺方丈如琇和尚曾对今存之砖塔（白马寺山门外东南约1公里处）作过一番考证：“知是塔乃释迦舍利塔也，创于汉之永平己巳，号曰齐云，高五百尺。”但今塔系金大定十五年（1175）在旧基上所重建，在砖塔之前，是建于北宋初年的9层木塔。（参见徐金星、黄明兰主编《洛阳市文物志》）——编者。

西门楼两层，北门一道不施屋，“似乌头门”。寺中有僧房楼观1000多间。雕梁粉壁，青琐绮疏。寺内种植栝（桧）柏松椿，“扶疏拂檐。翠竹香草，布护阶墀”。在四门外面，横以绿水，树以青槐。炎夏之日，京师行人多在树下休憩。这种中央为主体建筑和四面开门的布局，可以说是中国传统建筑用之于佛寺建筑的具体反映。经勘测铲探，永宁寺平面为长方形，南北约305、东西约215米，周长1060米。

永宁寺内的塔，是木构的楼阁室塔。塔有九层，高四十余丈（《魏书·释老志》）① 塔基为正方形。每面九间，皆设三门六窗，门漆成朱红色，门扉上有鎏金衔环铺首及五行鎏金铜钉。塔顶相轮之上装有一个能容25斛水的鎏金铜质的宝瓶，其下置承露金盘11重，金盘四周悬挂金铎（大铃）。又有铁琐四道自塔刹引向塔顶四角。琐上亦悬挂金铎。塔上每一层的四角上也悬挂着金铎，上下共120枚。每至高风永夜，“宝塔和鸣，铿锵之声，闻及十余里”。由于塔高9层，据说在京师百里外都能看见塔顶相轮上的金宝瓶。菩提达摩到洛阳见永宁寺塔，曾“口唱南无，合掌连日”，叹为“神功”。

永宁寺木塔于永熙三年（534）被雷火焚毁，其基地尚存②。

①按永宁寺塔的高度，诸文献记载不一。《洛阳伽蓝记》称：“举高九十丈，上有金刹，复高十丈，合去地一千尺。”《水经注》云：“（塔）下基方十四丈，自金露盘下至地四十九丈。”据考古发掘资料，可信《水经注》的记载是正确的。如取北魏前尺折合今27.9厘米计算，四十九丈折合今136.71米。

② 今汉魏洛阳故城遗址内，陇海铁路和郑洛公路交道口南侧的高大土丘，即为永宁寺塔的基座遗址。据考古发掘资料，该塔基平面呈方形，有上下两层。下层基座东西广约101、南北宽约98米，夯土版筑，厚2.5米以上。上层基座位于下层基座的中心部位，长宽均为38.2米，高2.2米。上面有124个方形柱础，分5圈排列。在第4圈木柱以内，筑有一座土坯垒砌的实心方柱体，长宽均20、残高约3.6米。台基四面皆设“慢道”，以供人上下。在其南、东西3面壁上，各保存着5座弧形的壁龛，皆设置在两柱之间。塔基中出土了石雕、瓦、瓦当和少量的珍珠、玛瑙、水晶、象牙及铜钱等，还有从壁上剥落的小型影塑约300余件，为北魏陶塑中的精品（参见《北魏永宁寺塔基发掘简报》，《考古》1981年第3期）。

魏晋文化20版

（二）登封嵩岳寺塔

建于北魏正光四年（523）的嵩岳寺塔是我国现存年代最早的砖塔，也是我国唯一的12边形平面的塔。它座落于今河南登封县城西北7公里嵩山南麓的嵩岳寺内。其平面成12角形，内部为8

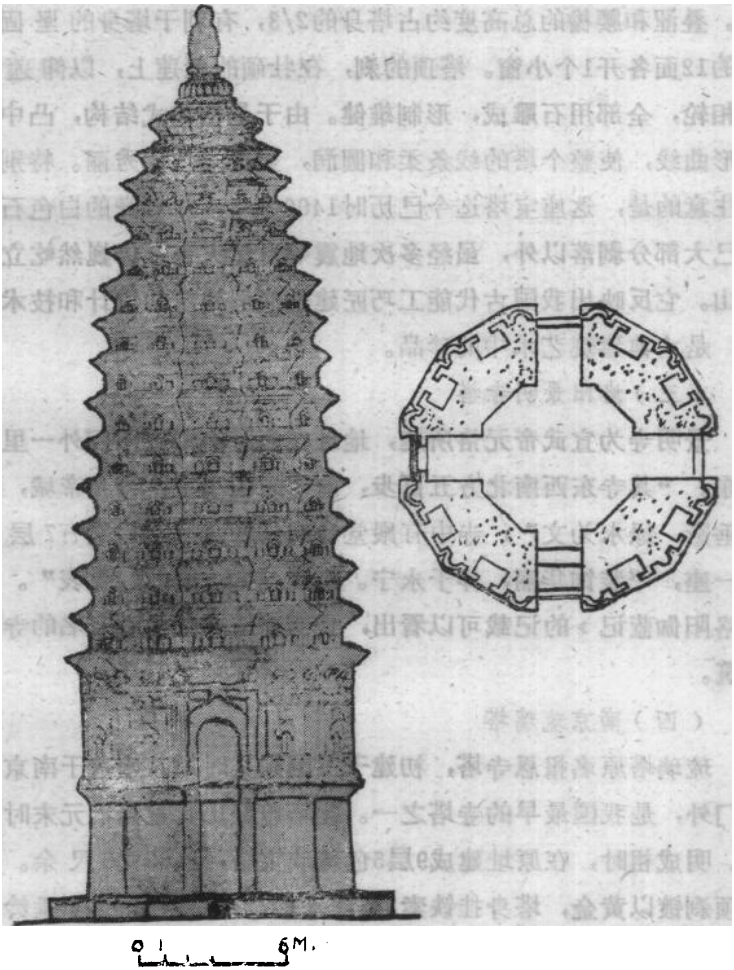


图17.河南登封县嵩岳寺塔立面及平面图

一九七年

角形。全塔除塔刹部分用石雕以外，全部用灰黄色的砖砌成。该塔共15层，高约39.5米。底层直径约10.6米，内部空间直径约5米，壁体厚2.5米。塔的东、西、南、北四面各开有塔门。塔身用砖叠涩做成15层密接的塔檐，层与层之间留有短短的一段塔身。叠涩和腰檐的总高度约占塔身的2/3，有利于塔身的坚固。塔的12面各开1个小窗。塔顶的刹，在壮硕的覆莲上，以仰莲承受相轮，全部用石雕成，形制雄健。由于是密檐式结构，凸中有凹形曲线，使整个塔的线条柔和圆润，显得端庄、秀丽。特别值得注意的是，这座宝塔迄今已历时1400多年，除塔身的白色石灰面已大部分剥落以外，虽经多次地震等自然灾害，仍巍然屹立于嵩山。它反映出我国古代能工巧匠建造高层建筑的设计和技术水平，是古典建筑艺术中的珍品。

（三）洛阳景明寺塔

景明寺为宣武帝元恪所建，地址在当时洛阳宣阳门外一里御道东。“其寺东西南北方五百步，前望嵩山少室，背负帝城，青林垂影，绿水为文”，寺中有殿堂台观1000余间，另造有7层宝塔一座，“装饰华丽，侔于永宁。金盘宝铎，焕烂霞表”。从《洛阳伽蓝记》的记载可以看出，景明寺塔亦为当时有名的寺塔建筑。

（四）南京琉璃塔

琉璃塔原名报恩寺塔，初建于三国东吴时期，座落于南京中华门外，是我国最早的寺塔之一。此塔曾经历代重修，元末时焚毁。明成祖时，在原址建成9层5色琉璃宝塔，高32丈9尺余。塔的顶刹镀以黄金，塔身挂铁索8条，垂铃72个，八角上亦垂铃。塔内悬梯百磴，旋转而上，四壁镶有大小佛像。该塔在1854年毁于兵火，遗迹已荡然无存。

第十章　音乐与歌舞

在中国古代，封建统治者不仅注重音乐的娱乐作用，更注重音乐的教育意义。《周礼》说："大合乐以致鬼神，以和邦国，以谐万民，以安宾客，以悦远人，以作动物"。《礼记》云："大乐与天地同和，大礼与天地同节"。又说："审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，而治道备矣"。汉桓谭《新论·琴道篇》也说："于是始削桐为琴，绳丝为弦，以通神明之德，合天人之和焉。"

早在先秦时期，我国已有"农瑟羲琴，倕钟和磬"的记载，并有了宫、商、角、徵、羽等五声的分类。《诗经·国风》中的"窈窕淑女，琴瑟友之"，以及《论语》中的孔子"在齐闻韶，三月不知肉味"的记载，都反映出春秋战国时期我国的音乐艺术已有很高的水平。两汉时期，音乐分为"肃雍和鸣，先祖是听"的宗庙之乐，"琴瑟击鼓，以迓田祖"的社稷之乐，"移风易俗，莫善于乐"的辟雍之乐，"宴乐群臣，蹲蹲舞我"的黄门之乐，"王师大捷，令军中凯歌"的短箫之乐。这就是"五方之乐"。汉末丧乱，乐章亡佚殆尽，"华夏正声"几不可复知。及

至魏晋南北朝时期，由于边疆各族的内迁，印度佛教文化的东传，胡乐、龟兹乐、天竺乐纷纷输入中原，使这一时期的音乐歌舞吸收了更多的新鲜血液，取得了前所未有的成就，并为高度发达的盛唐舞乐奠定了基础。现按时间顺序述之如下：

第一节　三国西晋时的音乐

三国西晋时期，精于音律乐曲者颇不乏人。如相传作《胡笳十八拍》的蔡文姬，是一位“博学有才辩，妙于音律”的女诗人；身为东吴大都督的周瑜，也是“精意于音乐，虽三爵之后，其有阙误，瑜必知之，知之必顾。故时人谣曰：‘曲有误，周郎顾’。”又如“三曹”、“建安七子”和“竹林七贤”，在音乐上都很有造诣。曹操所作的《短歌行》、《步出夏门行》等诗篇，便是“相和歌”中的“瑟调曲”。所谓相和，即如《晋书·乐志》中的“丝竹更相和，执节者歌”。换句话说，是在乐器伴奏下歌者打着拍子唱歌。曹操经常将自己新作的乐府诗，诸如《观沧海》、《冬十月》、《河朔寒》和《龟虽寿》，交由乐人谱入瑟调曲《陇西行》再转由倡优们去演唱。这4首乐府诗，因以《观沧海》中的“东临碣石，以观沧海”开头，于是又统称为《碣石篇》。用来歌唱《碣石篇》的《陇西行》曲，遂又称为《碣石调》。西晋时期，随着社会的日趋安定，音乐事业得到了进一步发展。晋武帝为了搜集和整理古代乐曲，还特意设立了一个叫“清商署”的音乐机构，由精通乐律的秘书监荀勖总负其责。总的说来，由于封建统治者的重视，音乐艺术经过汉末丧乱时的沉寂以后，又开始出现一派欣欣向荣的景象。在这一期中，产生了不少知名的音乐家和著名的琴曲。这里摘其要者分述于后：

一、杜夔

杜夔，三国时河南（今河南洛阳市西）人，字公良。《三国志》卷二十九有传。他善雅乐，曾在汉灵帝时任雅乐郎。后避乱荆州依刘表。曹操平荆州时，以夔为军谋祭酒、雅乐郎中，要他创制雅乐。在他的统领下，善咏雅乐的散郎邓静、尹齐，熟谙宗庙郊祀之曲的歌师尹胡，通晓先代诸舞的舞师冯肃、服养等人，都致力于音乐艺术的整理工作，使亡佚已久的“先代古乐”有所复兴。如《鹿鸣》、《驺虞》、《伐檀》和《文王》等4部雅乐，就因杜夔等人而得以流传。魏文帝时，杜夔为太乐令、协律都尉，更铸铜钟。他的弟子邵登、张泰、桑馥等人，亦因精通音律而各至太乐丞。

二、嵇康

魏晋之际的“竹林七贤”，几乎个个都是擅长音乐的人。其中如阮籍，“嗜酒能啸，善弹琴”。其父阮瑀，侄阮咸，侄孙阮瞻等人，亦以弹琴知名。阮籍除操琴以咏怀外，还著有《乐论》，又作《酒狂》琴曲。再如嵇康，既是一位玄学家、文学家，还是一位在当时屈指可数的作曲家、音乐理论家和古琴演奏家。关于他的作品，留传至今的仍有“嵇氏四弄”（即《长青》、《短青》、《长侧》和《短侧》）和《风入松歌》。在音乐理论上，嵇康曾写出《琴论》和《声无哀乐论》。

嵇康《声无哀乐论》是我国音乐史上最早的一篇音乐理论文章。文章中说：“天地合德，万物滋生，寒暑代往，五行以成，故章为五色，发为五音。”这体现了他的朴素唯物主义的自然观。但是，从音乐本身说来，嵇康又有明显的错误——即混淆了声音与

音乐的界限，把音乐片面地理解为声音。他说：人是有哀乐的，而音乐的音调都不含有哀乐的感情，是“声无哀乐”。他没有认识到音乐艺术与人的思想的内在联系，是形而上学的。他对音乐的作用给予很高的评价。他说：“声音和比，感人之最深者也。”又说：“琵琶筝笛，间促而声高，变众而节数，以高声御数节，故更形躁而志越。犹铃铎警耳，钟鼓骇心。故闻鼓鞞之音，思将帅之臣。”他还认为，音乐“可以导养神气，宣和情志，处独穷而不闷者，莫近于音声也”。

嵇康的古琴演奏技术是很高的。在《琴赋》一文中，他对古琴的奏法和表现力作了细致生动的描绘。在《晋书》本传和《太平御览》卷五百七十九引《竹林七贤传》中，记有嵇康向断头鬼学琴和演奏《广陵散》琴曲的故事。本传说：“（嵇）康将刑东市，太学生三千人请以为师，弗许。康顾视日影，索琴弹之，曰：‘昔袁孝尼尝从吾学《广陵散》，吾每靳固之，《广陵散》于今绝矣！’时年四十，海内之士莫不痛之。帝寻悟而恨焉。”

三、荀勖

荀勖，晋时颍川颍阴（今河南许昌）人，字公曾。《晋书》卷三十九有传。他初仕魏，入晋后任光禄大夫、秘书监、尚书令等职。他是一位有名的乐律学家，典掌清商署。据说，他先是按杜夔所制律吕，校太常总章，鼓吹八音，发现音律多有不合。于是，他与著作郎刘恭依《周礼》所记制作古尺，再依古尺更铸铜律吕，以调新韵。另据《晋书·律历志》和《宋书·律志》载：泰始十年（274）荀勖又依典制用十二律造笛十二枚，由此再重定古音。古音的重定，在当时具有重大意义。这些音律，后世称为“荀勖笛律”，或称“晋泰始笛律”。

四、阮咸

阮咸亦为“竹林七贤”中人，阮籍之侄，字仲容，《晋书》卷四十九有传。他妙解音律，以为荀勖所定的新律声高，声高则近哀思，不合中和。在演奏时，他俩的意见很不一致。阮咸还认为，新律声高的根本原因是由于所制的古尺不合古制。据说，荀勖为此将他由散骑侍郎奏请左迁为始平相。阮咸并不介意，惟与亲知弦歌酣宴而已。不久，有个农夫在耕田时得到一把周代玉尺，荀勖以此校对所制古尺，发现确有差异。于是，他在叹服阮咸之余，奏请朝廷将阮咸调回。此事虽属传闻，但阮咸“善弹琵琶”一事却一直流传至今。需要注意的是，阮咸所弹的琵琶与现今的琵琶不同，是一种有圆形共鸣箱、直竿、四弦有柱的乐器，即民族乐器中的“大阮”、“小阮”。又说，阮咸不仅长于演奏，还善于作曲。唐时流行的《三峡流水》一曲，据说便是他的作品（参见《乐府诗集》引《琴集》）。

五、左思与刘琨

左思不仅以《三都赋》显名于洛京，而且能够鼓琴作曲。《神奇秘谱》中所收的《招隐》琴曲并注，引了他的两首同名诗作。谱中所录的《秋月照茅亭》和《山中思友人》，据说也是他作的琴曲。在《琴谈》一书中，还说他“作有《谷口引》以招隐，又作《幽兰》。”

与左思同一时代的刘琨，也是一位有名的作曲家和吹奏家。他字越石，中山魏昌（今河北藁城）人。《晋书》卷六十二有传。他官至并州刺史、大将军，都督并、冀、幽三州诸军事。一生戎马倥偬，献身于北方民族战争的前线，最后被幽州鲜卑部酋

长段匹磾所杀，年仅48岁（271—318）。他的诗作存留下来的不多（如《重赠卢谌》、《扶风歌》），但风格刚健清新，慷慨悲壮。在音乐方面，也多悲壮激越之风。据载，他在晋阳（今山西太原市南）被胡骑围困时，“乃乘月登楼清啸，贼闻之，皆凄然长叹。中夜奏胡笳，贼又流涕歔欷，有怀土之切。向晓复吹之，贼并弃围而走。”换句话说，他采用了刘邦“四面楚歌”的办法，以吹奏胡笳去激发“胡人”的思乡之情，从而解除重围。又云，刘琨曾作《登陇》、《望秦》、《竹吟风》、《哀松露》和《悲汉月》等5首琴曲。曲调多胡笳腔调，悲凉激昂，是描写塞外风光和抒发思乡的乐章，被称为《胡笳五弄》。唐代的《大胡笳》、《小胡笳》等琴曲，就是在《胡笳五弄》的基础上发展而成的。

六、《广陵散》、《酒狂》与《梅花三弄》

《广陵散》琴曲在东汉末年时已经出现，它的题材内容源出于古代的《聂政刺韩王曲》。经过嵇康的弹奏，成为著名的古琴曲之一。复经隋唐时代李良辅、吕渭等人的不断加工，发展为长达45拍的长曲（见明代《神奇秘谱》和《西麓堂琴统》）。大概是因为该曲赞美反抗强暴，有“取韩”、“冲冠”、“投剑”和“长虹”等命题，故深为嵇康喜爱，在被杀以前还弹奏它。

《酒狂》一曲的作者据传为阮籍。按《神奇秘谱》载，“籍叹道之不行，与时不合，故忘世虑于形骸之外，托兴于酗酒，以乐终身之志”。它的主要曲调是表现纵酒佯狂者内心深处的徬徨和苦恼，并借酒以渲泄胸中不平之气。如其中一段曲调为：（见599页）。

这首乐曲采用3拍节奏，在弱拍出现沉重的低音或长音，以

表现酒后步履颠踬、迷离恍惚的神态。乐曲结束时，又摹拟汩汩酒声，奏出一长串同音反复，以表现恰似一江春水的愁情。全曲虽然不长，但寓意深刻，结构谨严，是古代音乐中不可多得的佳作。

《梅花三弄》是一首笛曲，据传是东晋时桓伊吹奏的曲子。桓伊，谯国铚（今安徽亳县）人，字叔夏，小名野王。《晋书》卷八十一有传。他曾参加淝水之战，官至右军将军，封永修县侯。“善音乐，尽一时之妙，为江左第一”。他能弹筝，又善吹笛，曾为王徽之吹奏过《梅花三弄》（或名《梅花引》、《玉妃引》）。这首乐曲的主题是以梅花的芬芳耐寒，去比喻和歌颂人的高洁品质。当乐曲在奏完清幽舒畅的曲调以喻梅花安详神态之后，转入急促刚劲以表现梅花坚韧不屈的形象。如第七段中的部分曲调是：（见600页）。

这样，前半部和后半部虽然节奏和音调迥然不同，但两者之间却是有机的联系，这正是梅花的静态与动态的统一。

以上3首乐曲悬殊较大，《广陵散》为长曲，演奏时间近半小时，《酒狂》为短曲，不过一二分钟，在题材方面也很不相同。但这些流传下来的曲调，却反映了魏晋时期乐曲发展的水

平，故摘引片断以见一斑。

第二节　东晋南朝时的音乐

一、《清商大曲》

自永嘉丧乱后，晋室东迁，“中州士女，渡江者十六七。”随着中原地区士民的大量南移，北方的生产技术和科学文化也在南方传播开来。但据《晋书·乐志》所载，当时“伶官乐器，皆没于刘、石”，“遭离丧乱，旧典不存”。因此，东晋初期“以无雅乐器及伶人，省太乐并鼓吹令”。晋明帝司马绍为政时，诏阮咸之次子阮孚搜集和整理雅乐。晋成帝司马衍继位后，复置太乐官。当时镇守武昌的征西将军庾亮，以及镇守寿阳的谢尚，亦

曾修复雅乐，搜拾乐人，并制石磬等乐器。晋孝武帝司马曜在打败前秦苻坚时，也得到乐工杨蜀等人。这样，东晋时期的雅乐才得以恢复起来。

应该注意的是，东晋时期的雅乐（清商乐）与过去已有所不同，它是在北方相和歌的基础上，结合南方的“吴声”与“西曲”而发展起来的一种比较复杂的曲式——“清乐大曲”。这个曲式的特点是：在正式演唱之前，一般都有4至8段的纯器乐演奏的序曲。在歌唱部分，则由多段声乐联成为一个组曲，每段声乐终了时都有个尾声，叫做“送歌弦”。在全曲的煞尾部分，又有一出纯器乐演奏，叫做“契”或“契注声”。这种曲式的继续改造和演变，终于发展成为比较大型的大合唱。

二、柳世隆与柳恽

南朝时期，不少封建帝王皆喜爱音乐，这对音乐艺术的发展与提高是有利的。如宋文帝刘义隆在元嘉九年（432）令大乐令钟宗之更调金石，齐明帝萧鸾善弹古琴，梁武帝萧衍素善钟律并自制定礼乐，还著有《琴要》一文。在他们的影响下，许多文人都从事乐曲的创作和乐理的研究。如雕塑艺术家戴颙造新声15部，其兄戴勃5部，谢庄著有《琴论》。诗人鲍照善作琴曲辞，《幽兰》就是他创作的琴曲歌辞之一。绘画艺术家宗炳擅长演奏，说自己“抚琴动操，欲令众山皆响”。这说明他们的演奏天才是很高的。在齐梁年间，音乐能手亦间出不鲜，其中足以称道的是柳世隆、柳恽父子。

柳世隆字彦绪，河东解（今河南洛阳市南）人。《南齐书》卷二十四有传。他少立功名，官至散骑常侍、尚书左仆射。晚年时“在朝不干世务，垂帘鼓琴，风韵清远，甚获世誉”。他弹琴

的指法独特，人称为“柳公双琐”，为士品第一。又常对人说，自己是“马稍第一，清谈第二，弹琴第三”，以此可见他的生活情趣。其子柳恽，字文畅，《梁书》卷二十一有传。柳恽除秉承“双琐”指法外，敢于对父亲所作的琴曲进行变体创新。他向当时的弹琴高手嵇元荣、羊盖学艺，在尽得其妙的基础上勇于改革。正由于他不拘一格，兼取众家之长而自成系统，从而成为南朝时期最有成就的音乐家。据本传载，当齐竟陵王萧子良听过他的演奏后，曾赞叹地说道：“卿巧越嵇心，妙臻羊体，良质美手，信在今辰。岂止当世称奇，足可追踪古烈”。入梁以后，他屡迁相国右司马、侍中，并与仆射沈约共定新律。对于乐法和乐理，他也颇有造诣，《清调论》和《乐议》等文，便是他的音乐理论著作。

三、《乌夜啼》和王金珠

东晋南朝的音乐艺术，一方面继承两汉至西晋期间的艺术成就，谱以新词，换以新声；另方面又从当时当地的民歌——“吴歌”和“西曲”中吸取营养。这些民歌的歌词多以爱情为主题，曲调委婉缠绵，与庙堂之歌——雅乐不同，具有自然和谐、抒情寄兴的特色。因此，当时有不少文人，诸如齐梁年间的朱顾仙、朱子尚、吴安泰、韩法秀等人，都喜欢唱民歌。如吴歌中的《懊侬歌》和西曲中的《乌夜啼》，便是最为流行的两部歌曲。可惜，这些曲调几经流变，已难于保持原始的风貌。在文人的笔下，这些曲调由简而繁，由简便而趋于复杂，表现出更为丰富的内涵。这里选录的是清嘉庆八年（1802）《自远堂琴谱》中的《乌夜啼》，它已经由民歌的曲调发展为琴曲。

《乌夜啼》全曲共分10段。乐曲开始主要描绘宁静的夜晚景

色，曲调舒缓平稳而有泛音。

此后，基调发展为雏鸟争巢的主题，生机勃勃，活泼跳动。如第三段中的一段曲调：

在雏鸟争巢的欢乐气氛中，还有低缓的曲调以表现母鸟慈祥温柔的性格，最后仍以宁静安谧、月明星稀的背景结束。这首《乌夜啼》是当今仍然流传的琴曲，管平湖先生还经常演奏它。

在南朝梁时，宫人王金珠也是一位出色的歌唱家。她不仅容貌姝丽，歌喉妙绝，而且善作新歌。据说，南朝乐府《吴声十曲》中的《上声》、《欢闻》、《欢闻变》、《阿子》、《丁督护》和《团扇郎》等6个曲子，便是她创作的（《乐府诗集》卷四十五《吴声歌曲》）。

这样，东晋南朝的《清商大曲》，因广泛地吸收民歌的歌风而变得更为丰富多采了。

四、宗教与音乐

东晋南朝音乐艺术的发展，也与当时宗教的泛滥有着密切的关系。宗教音乐多为拖腔，节奏缓慢而音调悠扬。道士、僧人在礼拜、打禅时，都要伴之以念经和唱呗。在作道场和斋醮时，还要被以钟鼓管弦，以增添肃穆虔诚的宗教气氛。如刘宋时期的佛

教信徒宗炳，“妙善琴书”，将山水画图与弦歌妙意融为一体。他所演奏的《金石弄》古曲，深受宋太祖刘裕的赞赏，并且“遣乐师杨观就炳受之”（《宋书·隐逸传》）。又如茅山道士陶弘景，据说还作过一首《胡笳曲》。他虽然栖止于华阳洞中，但梁武帝“恩礼逾笃，书问不绝”（《梁书·处士传》）。当然，天竺、西域佛曲与传统音乐是有距离的。诚如梁僧人慧皎在《高僧传》中所说那样：“良由梵音重复，汉语单奇。若用梵音以咏汉语，则声繁而偈（一种颂诗）促；若用汉曲以咏梵文，则韵短而词长。”这种矛盾如果不能得到合理的解决，对于佛教的传播和僧人的唱呗都是不利的。僧人们只能在中国民间音乐的基础上，改编原来的佛曲或创作新的佛曲，从而产生了具有中国特色的佛教音乐。这种中国佛教音乐与天竺、西域佛曲不同，“天竺方俗，凡是歌咏法言，皆称为呗。至于此土，咏经则称为唄读，歌赞则号为梵音。昔诸天赞呗，皆以韵入管弦”。（《高僧传》卷十三）中国式佛教音乐究竟起于何时，据佛家相传为曹魏时的曹植，说他创作的佛曲“传声则三千有余，在契则四十有二，”因为他在游渔山时，“忽闻空中梵天之响，清雅哀婉”，“乃摹其音，写为梵呗。”（唐释道世《法苑珠林》卷三十四）这种传闻大概是伪托杜撰之词，因为在曹植的作品中很难体会到他的思想具有佛教思想的成分。然而，在三国时确乎已有梵呗流传，吴国僧人支谦就曾依《无量寿经》和《中本起经》制成《赞菩萨连句梵呗》3卷。东晋南朝时，随着佛教的滥觞，佛教音乐得到弘扬，如南朝齐竟陵王萧子良，就曾“招致名僧，讲论佛法，造经呗新声。”（《南齐书》卷四十）精通音律的梁武帝萧衍，更亲自创作了《善哉》、《天道》、《仙道》、《神王》等10篇“名为正乐，皆述佛法”的梵呗新腔。这些新的梵音，大概都是在清

商大曲中的“吴歌”基础上加工制作出来的。东晋南朝时音乐的这一特色，对后来江南地区的音乐发生了直接的影响。

第三节　十六国北朝时的音乐

与东晋南朝相对峙的十六国和北朝，音乐艺术的特色与南方迥然不同，原来的“华夏正声”融合了“胡声”和印度等外国声乐，逐渐形成了更为丰富多采的中国音乐艺术。值得注意的是，在传统音乐、西域音乐和外国音乐互相碰击的过程中，往往会发生既相互调和融合又相互排斥对抗的现象。而这种现象，正是我国传统音乐得以发展的主要因素。

据《隋书·音乐志》载，皇始元年（396），北魏开国之君道武帝拓跋珪在中山（今河北定县）大破后燕慕容宝军时，“获晋乐器，不知采用，皆委弃之”。天兴（398—403）初，吏部郎邓彦海“奏上庙乐，创制宫悬，而钟管不备”，乐章既缺，只好“杂以《簸逻回歌》”。太武帝拓跋焘在平河西北凉后，“得沮渠蒙逊之伎，宾嘉大礼，皆杂用焉”。永熙（532—534）中，录尚书长孙承业等人在制定雅乐时，也是“戎华兼采”。北齐时，虽然以信都芳等所著的《乐说》而定正声，但“仍杂西凉之曲”，即所谓“洛阳旧乐”。以上情况表明，在北朝相当长的一段时间里，所谓“正声”已经不再是传统的“华夏正声”，而是夹杂了“秦声”和“胡声”所形成的新音乐。待至北齐后主高纬时，“唯赏胡戎乐，耽爱无已”。后主本人不仅能作曲，“别采新声，为《无愁曲》”，而且亲执乐器，使胡儿阉官之辈齐唱和之。对于那些精习胡声胡乐的伶人，后主亦多有奖赏。其中如曹妙达、安未弱、安马驹之辈，至有封王开府者。

下面，将这一时期流行于中原北国的几部乐曲作简要介绍：

一、西凉乐

《西凉乐》本起于前秦、后凉、北凉之际。是凉州地区（包括今甘肃、宁夏和青海湟水流域等地，治所在今甘肃武威）十分流行的舞乐。据《隋书·音乐志》载："西凉者，起苻氏之末，吕光、沮渠蒙逊等据有凉州，变龟兹声为之，号为秦汉伎，魏太武（即太武帝拓跋焘）既平河西得之，谓之西凉乐。"这部乐曲既有秦汉之腔，又有龟兹之调，是中原内地的"华夏正声"与关陇地区的秦腔和西域地区的舞乐合而为一的音乐。其歌曲有《永世乐》，解曲有《万世丰》，舞曲有《于阗佛曲》等。

二、疏勒乐

疏勒为西域国名，汉宣帝时属西域都护府管辖。故治在今新疆喀什市。疏勒乐于北魏初期开始传入中原北国。据《隋书·音乐志》载，疏勒乐歌曲有《亢利死让乐》，舞曲有《远服》，解曲有《盐曲》。在唐朝时，疏勒乐已是十部乐之一。

三、龟兹乐

龟兹亦为西域国名，亦属西域都护府管辖。故治在今新疆库车。后凉吕光灭龟兹时得之。其声极为哀怨，歌音全似吟哭，闻者莫不殒涕，但北齐曹妙达却能以此封王开府。其歌曲有《善善摩尼》，解曲有《婆伽儿》，舞曲有《小天》、《疏勒盐》等。北周武帝时，龟兹乐人苏祇婆亦随北狄（突厥）皇后来到中原，传习乐曲。

四、天竺乐

天竺即今之印度。天竺乐可能在前凉张重华在位（346—353）时已经流行，后随佛教的东传而流入中原（《隋书·音乐志》）。歌曲有《沙石疆》，舞曲有《天曲》。另有《扶南乐》（扶南即今柬埔寨），后来亦归入天竺乐。

五、康国乐

康国即汉时的康居，其地当在今中亚地区的撒马尔罕北。康国乐在周武帝娉北狄公主为皇后时开始传入，歌曲有《戢殷农和正》，舞曲有《贺兰钵鼻始》、《末奚波地》、《农惠鼻钵始》、《前拔地惠地》等4曲。

六、高丽乐和安国乐

高丽即今之朝鲜北部。高丽乐起自北魏平灭北燕冯氏时（436）传入，歌曲有《芝栖》，舞曲有《歌芝栖》。同时传入的还有百济乐（百济即今之朝鲜南部）。又有安国乐（安国在今苏联乌兹别克共和国布哈拉一带），歌曲有《附萨单时》，舞曲有《末奚》，解曲有《居和祇》。（以上均见《隋书·音乐志》，《旧唐书·音乐志》和《新唐书·礼乐志》）

这些来自各少数族和外国的音乐，打破了传统的“华夏正声”的藩篱，丰富了我国的传统音乐。唐朝时期的十部乐，就是在这个基础上发展和完善起来的。

第四节　乐　　器

魏晋南北朝时期乐器的名目繁多，举凡金、石、土、革、

丝、木、匏、竹等“八音”应有尽有。若按管乐、弦乐和击乐的分类而言，仅击乐中的鼓类就有足鼓、楹鼓、悬鼓、灵鼓、雷鼓、节鼓、腰鼓、齐鼓、毛员鼓、都昙鼓、答腊鼓、羯鼓、鸡娄鼓、铜鼓、正鼓、加鼓、和鼓、担鼓等近20种。为简明起见，仅介绍几种较为重要和富于特色的几件乐器：

一、琴

琴是我国历史悠久的一种乐器，传为伏羲或神农或尧时无勾所造。这些说法难于令人置信。但是，远在商朝时已有了琴却是事实。甲骨文的“乐”字写成“𤔔”，是以丝弦附在木器上的象形。据考证，战国以前的琴在形状和弦数上尚不固定，有1弦、5弦、9弦之分。1980年在湖北出土的战国琴则是10弦。大概到东汉蔡邕至西晋嵇康之际，古琴的形状才固定下来，并采用7根琴弦，是为七弦琴。1982年，牛龙菲根据嘉峪关魏晋墓室中的砖画考证，认为先秦时的古琴（击筑）是没有品柱的，汉魏古琴（卧箜篌）则增添了品柱，至晋时的古琴（七弦琴）又去掉了品柱，并延用至今①。

二、琵琶

琵琶的形状古今有别。现在的琵琶为曲首长颈，下椭圆，面平背圆。汉时王昭君所弹的“琵琶”，实际上却类似今天的阮。据说王昭君的“琵琶”坏了，匈奴人为她另制了一把，但形状却很不相同。王昭君说：“此浑不似”。意思是说这种乐器不像“琵琶”。后来，“浑不似”转音为“和必斯”或“火不思”。今天新疆维吾尔自治区柯尔克孜族用的“考姆兹”，其前身便是

① 见1982年11月8日《光明日报》。

“浑不似”。西晋时音乐家阮咸所弹的“琵琶”，也与今天的琵琶颇不相同。那种“琵琶”是短颈圆身，尾部稍有弯曲，相当于今天的月琴。唐朝时期，才将阮咸所弹的“琵琶”改称为“阮”。照此，北齐祖珽所弹的琵琶，当亦似今天的“阮”。

三、箏

箏亦为我国传统的拨弦乐器之一。春秋战国时已流行于秦地，故又名“秦箏”。①箏有5弦、12弦之分（隋唐以后增为13弦、25弦、40弦等）。在东晋南朝的《清商乐》和十六国北朝的《西凉乐》、《高丽乐》中，箏是一种主要的伴奏乐器。由于它“上圆象天，下平象地，中空准六合，弦柱十二拟十二月”，故被称为“仁智之器”。三国阮瑀，两晋贾彬、顾恺之等人，都曾作《箏赋》。箏的声音比琴瑟响亮，感染力强。梁简文帝的《箏赋》说：“听鸣箏之弄响，闻兹弦之一弹，足使客游恋国，壮士冲冠。”

四、箜篌

箜篌也是魏晋南北朝时期十分流行的一种弹拨乐器。箜篌又有卧箜篌、竖箜篌、凤首箜篌等多种不同款式。卧箜篌相传为汉武帝时乐人侯调（或云侯晖）所造，竖箜篌则在后汉时自西域传入②。在十六国北朝的西凉乐、龟兹乐、安国乐、高丽乐中，都经常使用卧箜篌和竖箜篌。在东晋南朝时，箜篌亦为人们所爱，

① 《隋书·音乐志》：“箏，十三弦，所谓秦声，蒙恬所作者也。”《旧唐书·音乐志》：“箏，本秦声也。相传云蒙恬所造，非也。”

② 或认为竖箜篌源于亚述、巴比伦、埃及、希腊等地的竖琴（哈锺）。（见中国舞蹈艺术研究会舞蹈史研究组编《全唐诗中的乐舞资料》，音乐出版社，1958年第1版。）

晋曹毗、南朝宋刘义庆曾作《箜篌赋》，梁简文帝则作《箜篌诗》。据《旧唐书·音乐志》说："箜篌似瑟而小，七弦，用拨弹之，如琵琶。"1969年新疆吐鲁番阿斯塔那唐墓曾出土绢画舞乐屏风，上画着乐伎弹拨竖箜篌，与史书所载相同。

五、笳

笳是汉代开始在西域各民族间流行的管乐，初以芦叶卷而吹之，后改用竹管或木管，为3孔，两端加角。魏晋南北朝时，胡笳多流行于今西北地区。蔡琰有诗云："胡笳动兮边马鸣，孤雁归兮声嘤嘤。"西晋孙楚《笳赋》云："衔长葭以泛吹，嗷啾啾之哀声。奏胡马之悲思，咏北狄之遐征。"刘琨更以胡笳声之悲戚，以解敌军之重围（参见《晋书·刘琨传》）。

六、筚篥

筚篥或作"觱篥"，本名悲篥①，与胡笳相似，有9孔。管子较粗而短，上口按芦簧，发音柔和。其声悲凉哀怨，有大筚篥、小筚篥、桃皮筚篥等不同款式。在魏晋南北朝西域各地舞乐中，以及安国乐、康国乐、高丽乐等外国舞乐中，都广泛地吹奏筚篥。待至唐宋时代，又出现了漆筚篥和银字筚篥，成为极富于边塞特色的管乐。

七、箫

《释名》说："箫，肃也。其声肃肃而清也。"古代的箫是

① 《旧唐书·音乐志》："筚篥，本名悲篥，出于胡中，其声悲。亦云：胡人吹之以惊中国马云。"

排箫，非由一根竹管制成。把长短不等（或相等）而管中灌蜡、深浅不同的竹管排成一列，用绳子编起来（或用木框镶），一般用16管。这种排箫也叫“籁”或“比竹”，在古代是非常流行而受人欢迎的乐器。南北朝时期，它在乐队中占有重要位置。梁刘孝仪咏箫诗曰：“危声合鼓吹，绝弄混笙篪。管饶知气促，叙动觉唇移。仙史安能贵，能令秦女随①。”

第五节　歌　舞

在魏晋南北朝以前，我国的舞蹈艺术已有一定的水平，商朝的《巫舞》、周朝的《大傩舞》、春秋战国时的《优舞》、《剑舞》，都深刻地反映着那个时期的社会面貌和艺术风格。秦汉时期，宫廷舞蹈除《优舞》、《剑舞》外，还有一种《侏儒舞》以供封建统治者调笑谐谑。据说，汉武帝为显示国力强盛，在招待外国宾客时，还特意举行《武舞》，表演“大傩”、“角抵”、“械击”诸舞。这些情况表明，我国舞蹈发展到秦汉时期，已蔚然成为一项类目繁多的表演艺术。

魏晋南北朝时期由于各种文化的交融，使这一时期的舞蹈艺术呈现出五彩缤纷、错杂多姿的繁荣景象。就总体而言，江南地区以“优舞”为主，中原地区则兼以“武舞”，边陲和西域地区则多“胡舞”。三国时代，魏王曹操经常在铜雀台举行盛会，把自己的乐府新作谱成新曲，让伶人轻歌曼舞。吴主孙权亦酷爱歌舞。舒令陶谦和郡守张磐曾表演对舞。据说，孙权为庆贺陆逊大败曹休，在陆逊当场献舞时，当着群僚赐给陆逊一件心爱的白

① 《列仙传》：“箫史者，秦穆公时人，善吹箫，能致孔雀、白鹤。穆公女弄玉好之，公妻焉。一旦随凤飞去。故作凤女祠。”

韶子裘。孙权为扩展海外交通，曾派出有男女侏儒各10人的舞蹈团出国到罗马去表演。随着西晋的乱亡和十六国、北朝的建立，以及与西域和天竺等外国联系的加强，富于特色的“胡舞”大量拥入中原内地，使传统的歌舞艺术因增添了新的血液而大放异彩，出现了空前未有的繁荣局面。这里介绍的几部，是曾经风靡于当时的歌舞：

一、鞞舞

鞞舞亦称鞞舞，是我国传流久远的舞蹈之一。鞞，多用于行军作战，故为军鼓。《礼·乐记》说：“君子听鼓鼙之声，则思将帅之臣”。舞蹈时，舞者手执一面有柄的皮鼓，边摇边舞，舞时有歌。汉以前流行于民间，后“施于燕享”，成为宫廷乐舞之一。汉末大乱，艺人失散，《关东有贤女》、《殿前生桂树》等5首歌辞亦已不传。三国时，曹操为复兴鞞舞，从关西召来老舞人李坚，并叫曹植作新词5篇，名为《鞞舞歌》。这5篇歌词为《圣皇篇》、《灵芝篇》、《大魏篇》、《精微篇》和《孟冬篇》。文多不录（见《宋书·乐志四》）。鞞舞的舞人原数为16人。东晋桓玄将僭位时，尚书殿中郎袁明子为取悦桓玄，改为八佾计64人。南朝宋、齐、梁、陈各朝，皆制作新歌词，令宫人习之，成为宫廷中最为隆重的歌舞之一。隋唐时期，将鞞舞列入清商乐舞中。待至宋代，舞人除执鞞鼓而舞外，亦有改为手执团扇而舞的，因而又或称为扇舞、鞞扇舞。

二、铎舞

铎，大铃，铎舞谓舞人执铎而舞，亦为古代宫廷舞蹈之一。按《乐府诗集》所载晋傅玄《铎舞曲》看来，其歌词有《云门》、

《咸池》、《韶舞》、《夏》《濩》等5首。《铎舞曲》中还写道："振铎鸣金，近《大武》"，"声和八音，协律吕"，"身不虚动，手不徒举"，"时奏宫商，杂之以徵羽"。因此，铎舞的词、调比较夹杂，以振铎为节拍，人数不大固定，动作比较自由。隋唐以后，铎舞亦列入于清商乐，但舞者已不执铎，而改由踏地为拍并以手足相应为节。

三、拂舞

拂舞亦名白符舞、白鸟鸠舞。相传此舞起自东吴，为吴舞之一，因舞者手执拂子起舞而得名。起舞时，伴以《白鸠篇》、《济济篇》、《独禄篇》、《碣石篇》和《淮南王篇》等5首诗歌。如《济济篇》唱道：

> 畅飞畅舞，气流芳。追念三五大绮黄。去失有，时可行，去来同时此未央。时冉冉，近桑榆，但当饮酒为欢娱。衰老逝，有何期，多忧耿耿内怀思。渊池广，鱼独希，愿得黄浦众所依。恩感人，世无比，悲歌具舞无极已。

其他拂舞歌词，均见《宋书·乐志四》，文多不录。另据《晋书·乐志下》说，此舞虽出自吴宫，但其词却非吴歌，词多悲愤哀怨，其原因皆由于吴人不满末帝孙皓的残暴统治，希望归属晋廷所致。隋唐时代，此舞亦归入清商乐中，但不再执拂而舞。

四、杯柈舞

杯柈舞在两汉时已出现，称为柈舞或槃舞。舞者手执7个木盘而舞。西晋时改名为杯槃舞，是因为盘上另添一个杯子，增加

了难度。舞者起舞时，有歌词唱道："晋世宁，四海平，普天安乐永大宁。四海安，天下欢，乐治兴隆舞杯槃……。"由于此舞为赞颂西晋平服东吴一统全国，歌词以"晋世宁"开始，故又称晋世宁舞。

五、巾舞

巾舞原名公莫舞。关于它的来源，一说出自古曲《公莫渡河曲》，一说来自鸿门宴上项庄舞剑的故事。据载，当项庄拔剑起舞欲害沛公刘邦时，项伯亦拔剑迎之对舞，并以衣袖隔之以保护沛公。项伯对项庄说："公莫"。意思是不能杀害刘邦。汉、三国、两晋时，此舞仍属剑舞一类。晋、宋时始改名为巾舞。舞者著裙襦大袖，碧轻纱衣，手执舞巾，以象征项伯衣衫。舞态变得更加轻盈委婉，饶有柔情风致。隋时又改为舞者不执巾，唐时亦列入清商乐中。

六、白纻舞

白纻舞是汉魏之际广为流行于民间的一种舞蹈，西晋时开始流入上层。此舞多由女子独舞。舞人穿白纻长袖舞衣，舞时"罗裙飘摇"，"如推若引"，"双袂齐举"，有如白鹄、鸾凤飞翔。又伴之以琴弦清歌，见于《宋书·乐志》的白纻舞歌诗有3首。仅录其一如下：

> 阳春白日风花香，趋步明玉舞瑶珰。声发金石媚笙簧，罗褂徐转红袖扬。清歌流响绕凤梁，如矜若思凝且翔。转盼遗精艳辉光，将流将引双雁翔。欢来何晚意何长，明君御世永歌倡。

可以看出，白纻舞的特点是以舞袖为主。由于衣袖长而轻，

舞时遂有掩、拂、飞、扬之分，再配以悠扬的音乐，使歌舞融为一体，达到很高的艺术境界。

七、鸲鹆舞

鸲鹆舞亦名鹦鹆舞，是晋代的男舞。鸲鹆，鸟名，俗称“八哥”。据《晋书》卷七十九《谢尚传》载，司徒王导在宴会上，要谢尚表演此舞。“尚曰：‘佳。’便着衣帻而舞。导令坐者抚掌击节，尚俯仰在中，傍若无人，其率诣如此。”按，此舞恣态矫健，气势奔放，有仰则鹰击长空、俯则鹞冲大地之状，主要表现奋发昂扬之志，深受人们喜爱。

八、前溪舞

前溪本为村名，地在今浙江德清县。此舞的舞曲传为东晋车骑将军沈玹所作①，《乐府诗集》中录有《前溪歌》7首。此舞缠绵柔婉，情意深长，曲调哀怨动人，有一唱三叹之感，故历南朝宋、齐、梁、陈而不衰。唐时，亦将此舞列入清商乐中。

九、踏歌

踏歌是我国古代流行于民间的群舞，其特点是“踏地而节”和“连臂而歌”，不用乐器伴奏，形式自然，歌词则依据不同节日而更换。此舞后亦流入宫廷。相传北魏宣武灵皇后胡氏临朝时，因思念投奔南朝的情人杨华，自作《杨白花》词，令宫女连臂踏歌。在南北朝时，每逢民间节日集会，亦多以踏歌形式载歌载舞。至唐代、诗人李白在《赠汪伦》诗中亦有“忽闻岸上踏歌声”的描写。唐玄宗即位后不久，曾由宫廷组织成百上千民间妇

①《旧唐书·音乐志》。

女踏歌于野。宋代以后，踏歌之风日趋衰歇。

十、兰陵王舞

兰陵王舞以舞《兰陵王入阵曲》而得名。兰陵王名长恭，一名孝瓘。《北齐书》卷十一有传。他是文襄帝高澄的第四子，貌美而勇冠三军。据说，他作战时，尝戴假面具（即“代面”，“大面”）屡败周师。齐人壮之，乃作《兰陵王入阵曲》，并伴以歌舞。起舞时，舞者身著紫袍，围金带，执金桴，戴假面，作指麾冲杀之雄姿。这种戴假面具的舞蹈，开后世画脸谱之先声，对戏剧发展颇有影响。

十一、踏谣娘舞

踏谣娘舞是因《踏谣娘歌》而得名。此舞流行于南北朝后期和隋唐①。据唐崔令钦《教坊记》载：北齐时苏某，疱鼻（酒糟鼻），不是官吏而自号为郎中。他经常酗酒，每次醉后皆殴打妻子。其妻衔怨，诉于邻里。“时人弄（扮演）之：丈夫著妇人衣，徐步入场，行歌。每一叠，旁人齐声和之云：‘踏谣’和来！踏谣娘苦，和来！以其且步且歌，故谓之‘踏谣’”。此时，又有一人装扮成已酒醉的丈夫，走上场来，且步且歌，作斗殴之状，以为笑乐。这种连歌带舞并具有简单剧情的歌舞，已是戏曲的刍型，对唐宋戏剧艺术的形成产生了重要影响。

以上是魏晋南北朝时期音乐和歌舞艺术的基本情况。应该指出，音乐和舞蹈虽然起源于劳动，发端于民间，但在封建社会

①据任半塘研究，《兰陵王》、《踏谣娘》等在北齐时已具备戏剧形式（参见任半塘著《唐戏弄》，上海古籍出版社，1984年10月第1版。）

里，这些艺术在很大程度上都是作为统治阶级娱乐和资治的工具。这些来自各族人民大众之间和由国外传入的音乐舞蹈，经过文人的搜集、整理和艺术加工，使传统的文化艺术得到了更进一步的发展和提高。另外，这一时期的音乐和舞蹈，奠定了唐代十部乐的基础。当隋文帝灭陈一统全国后，便诏令文人开始整理魏晋南北朝盛行的清商乐（汉族传统音乐舞蹈）和其时已传入中原内地的胡乐，制定了七部乐。隋炀帝时又发展为九部乐。唐太宗贞观十六年（642）时，终于制定成我国古代音乐舞蹈史上最为完备的十部乐。在这十部乐中，除清商乐为中华传统的音乐舞蹈外，其他如高丽乐、天竺乐、龟兹乐、安国乐、疏勒乐、西凉乐等，都是魏晋南北朝时期开始传入或继续传入中原内地的。可以说，如果没有魏晋南北朝的音乐舞蹈，就不可能产生唐代的十部乐。

第十一章 体育、杂技、围棋与博戏

原始社会后期开始用练习的方法培养狩猎的技能，由此而产生简单的体育活动；随着社会生产力的发展和私有财产的出现，为了掠夺人口和财物，部落之间彼此发生战争，体育活动为适应军事生活的需要，又演变为练兵习武的手段。科学文化的进步促进了体育活动的繁荣兴旺。古代一些医学家在总结民间治病、防病的经验时，认识到体育可以保健防病，于是医疗体育得以发展。

体育经常以比赛和表演的形式出现，这无疑属于社会文化生活中的一个重要内容。下面分别介绍魏晋南北朝时期的体育及与体育紧密相关的杂技、围棋与博戏等。

第一节 体 育

一、五禽戏

五禽戏是古代一种医疗保健体操，相传为三国初期名医华陀

所创。《三国志》卷二十九《吴普传》载，华佗对弟子吴普说："'人体欲得劳动，但不当使极尔。动摇则谷气得消，血脉流通，病不得生，譬犹户枢不朽是也。是以古之仙者为导引之事，熊颈鸱顾，引挽腰体，动诸关节，以求难老。吾有一术，名五禽之戏，一曰虎，二曰鹿，三曰熊，四曰猿，五曰鸟，亦以除疾，并利蹄足，以当导引。体中不快，起作一禽之戏，沾濡汗出，因上著粉，身体轻便，腹中欲食。'普施行之，年九十余，耳目聪明，齿牙完整。"盖虎戏可以强壮四肢，鹿戏得以活络筋脉，熊戏能够增长力气，猿戏得以灵活手脚，鸟戏可以使动作轻快敏捷。待到南朝齐梁之际，五禽之戏又有所发展。道教徒陶弘景所著《养性延命录》一书中，亦收有《华陀五禽戏诀》。

二、导引

导引是我国最早的一种保健体操。其特点是"导气令和，引体令柔"。关于它的起源，或云起于传说中的陶唐氏时代（见《吕氏春秋·适音》）。另见《庄子·刻意篇》说："吹呴呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。"两汉时，导引之术已为人们所重视（参见1973年12月长沙马王堆西汉墓出土的《导引图》帛画）。东晋南朝时，道家的养生之术，道教的成仙之说，都给这种柔软的健身体育活动提供了良好的社会环境。葛洪、陆修静、陶弘景等著名道士，对于导引之功十分重视，认为它有利于健康，坚持练习，受益非浅。如陶弘景著《养生延命录》，又撰成《导引养生图》，把导引作为预防疾病的重要手段。据宋晁公武《郡斋读书后志》载，该图分三十六势，"如鸿鹄徘徊，鸳鸯戢羽之类，各绘像于其上"。目的在于动摇关节，流通血脉，促进深呼吸，

以增强身体的抵抗力。这种导引之术，不受时间和场地的限制，也不用任何体育器械，故深受人们喜爱。

三、罗汉十八手

罗汉十八手是一项体育武术，为少林拳的前身。这种武术起源于北朝时期。北魏孝明帝时，有印度高僧菩提达摩(？—528)航海至广州，后入嵩山五乳峰下少林寺(今河南登封县境)传教。据《续高僧传》卷二十八、《景德传灯录》卷三所载，他在少林寺“面壁而坐，终日默然”，长达9年。这种禅坐之法称为“壁观”。后代佛教徒尊称他为中国禅宗的第一代祖师。相传达摩禅法为了驱除修心静坐后的疲劳，以及达到健身、防身、护寺的目的，创编了一套“活身法”，带领寺内众僧练习。不久，他又根据飞禽走兽的动作，将“活身法”扩展成具有路势的“罗汉十八手”。达摩禅师对武术器械亦颇有功夫，创编成达摩铲、达摩棍、达摩剑、达摩杖等套路。这些拳术和器械武术，逐渐发展为以刚克柔、以动制静的少林拳。在流传过程中，少林拳又有北拳、南拳之分，如北派的番子拳、通臂拳、八卦掌，以及被称为南派少林精华五拳——龙拳、虎拳、豹拳、蛇拳、鹤拳等，都是在达摩禅师创编的“罗汉十八手”基础上发展起来的。因此，达摩被尊为中国禅宗的第一代祖师和少林拳的祖师。

四、竞渡

竞渡即龙舟比赛，起源于屈原故事。南朝梁·宗懔《荆楚岁时记》说：“五月五日竞渡，俗为屈原投汨罗日，伤其死，故并命舟楫以拯之。”魏晋南北朝时期，每逢端阳节(阴历五月五日)前后，都如期举行，在江南一带已习以成俗，成为一项十分

热闹的体育项目。

五、施钩

施钩或称牵钩、强钩，是魏晋南北朝时一种较力的体育运动。据《荆楚岁时记》载："施钩之戏，以绠作篾相胃（系），绵亘数里，鸣鼓牵之。"这种体育运动，后来演变为拔河。

六、蹴鞠

蹴鞠或称蹋鞠、踏鞠，是我国古代的一种足球运动。鞠用皮革制成。甲骨文中的" "字，有人认为就是蹴鞠，"○"表示球，" "表示双脚，合之则为踢足球。如是，则足球活动早在商朝已开始流行①。《战国策·齐策》和《史记·苏秦列传》中亦有"蹋（蹴）鞠"的记载。西汉名将霍去病和汉成帝刘骜、都是蹴鞠的爱好者。到后汉和三国时期，军中和民间的蹴鞠活动更为普及。《太平御览》卷七四五引《会稽典录》说：汉末"三国鼎峙，年兴金革，士以弓马为务，家以蹴鞠为学。"三国曹魏时曹植《名都篇》，诗中有"连翩击鞠壤，巧捷惟万端"的描述。由此可见，在魏晋时期，这项体育活动已在被服鲜丽的京洛少年中广泛开展起来。

①传说蹴鞠始于黄帝。《轩辕黄帝传》："黄帝令作蹴鞠之戏，以练武士。"《太平清话》："踏鞠始于轩后，军中练武之剧，以革为圜囊，实以毛发。"《太平御览》卷七五四《工艺部·蹴鞠》引刘向《别录》说："蹴鞠者，传言黄帝所作。或曰起战国时，记黄帝蹴鞠兵势也，所以练武士，知有才也。今军事无事，得使蹴鞠。有书二十五篇。"

第二节 杂 伎

杂伎是各种游戏技艺的总称，亦称百戏。举凡杂耍、角力、幻术以及其他惊险节目的表演等，都可以视为杂伎，有的项目亦渐变为体育运动。魏晋南北朝时期的杂伎，有不少是在传统基础上发展起来的，也有一些是从国外传入的。为叙述方便起见，姑且分为下面4个大类：

一、杂耍类

（一）白虎伎：一人饰黄公，一人扮白虎，双方激烈争斗，最后黄公因年老气衰，为白虎所败。亦为角抵较力之戏①。

（二）白象伎：源出于汉代“白象行孕”。大意是：一人扮演大白象，扭动着象鼻子，走着走着，产下一头小白象（由小孩扮演）。小白象偎依在大白象跟前，一边吃奶，一边跳跃着。

（三）灵龟伎：源出自汉代。大意是：大龟驮着一座神山，神山上有各种动物在表演。当然，这些灵龟和野兽都是人扮演的。

以此相应的还有青紫鹿伎、辟邪伎、黄龙伎等等。

二、角力类

（一）角抵：相传出自远古时的蚩尤戏。据《述异记》记载：“轩辕之初立也，有蚩尤氏兄弟七十二人，铜头铁颚（鼻茎）

①《西京杂记》卷三：“有东海人黄公，少时为术，能制龙御虎……。及衰老，气力羸惫，饮酒过度，不能复行其术。秦末有白虎见于东海，黄公乃以赤刀往厌之。术既不行，遂为虎所杀。三辅人俗用以为戏，汉帝亦取以为角抵之戏焉。”

……耳鬓如剑戟，头有角，以角抵人，人不能向。”表演时，双方各有数人，头戴牛角而相抵。三国时，角抵发展为相扑，宫中亦有女子作相扑表演。至晋时，民间相扑，活动更为普遍①，今天的摔跤表演，即由此而来。

（二）扛鼎：或云“夏育扛鼎”（夏育为春秋时大力士）。表演者力举车轮、石臼之类的重物，并配以各种动作。又有拓关（或作翘关），来源于“孔子之劲，能拓国门之关”一语（《列子·说符》。关，指城门上的门栓）

他如五兵、跳（弄）铃、跳（弄）丸诸伎，皆以体力为主。

三、幻术类

幻术是幻化的法术、魔术。《西京杂记》卷三说：“余所知有鞠道龙，善为幻术。……立兴云雾，坐成山河。”又如《晋书·佛图澄传》载，他“腹中有一孔，常以絮塞之。每夜读书，则拔絮，孔中出光，照于一室。”又能在有水的“钵中生青莲花，光色曜目。”他如无中生有、有而忽无、吞刀吐火、宰马剥驴、画地成川等离奇而又引人入胜的表演，都是利用人们的错觉、幻觉而表演的一类技艺。

四、轻巧惊险类

（一）缘橦：汉代称为“都卢”、“寻橦”或“高橦”，唐代称为“戴竿”，相当于今天杂技中的“顶竿”。

据晋代陆翙《邺中记》载：“（石）虎正会，殿前作乐，高

①《太平御览》卷七五五《工艺部·角抵》：王隐《晋书》曰颍川、襄城二郡班宣相会，累欲作乐。襄城太守责功曹刘子笃曰：‘卿郡人不如颍川人相朴。笃曰：相扑下伎，不足以别两国优劣。”

矩、龙鱼、凤凰、安息王案之属莫不毕备，有额上缘橦，至上鸟飞，左回右转，又以橦著齿上，亦如之。”傅玄《正都赋》也说：“乃有材童妙伎，都卢迅足，缘修竿而上下，形即变而影属，忽跟挂而倒绝，若将坠而复续，虬萦龙蟠，委随纡曲，杪竿首而腹旋，承严节之繁促。”这两种记载表明，魏晋时的顶竿杂技，是将竿（或橦）顶在额上或牙齿上，竿上的伎儿或则凌空飞翔，将坠却升，或则双腿倒挂，左盘右旋，在竿上表演各种优美轻盈而又惊险的动作。南北朝时，缘橦的技艺又有所变化，如梁代的“猕猴幢伎”、“金轮幢伎”、“白虎幢伎”等，虽然至今尚难说出它们的具体内容，但都是在缘橦的基础上发展起来的新项目。北魏时的“额上缘橦”，在表演过程中也增添了一支“辅助竿”，即是当主竿上的伎儿在耍各种动作时，另一个伎儿借助别的短竿腾身飞到主竿上，从而使表演动作出现一个新的高潮。到唐代，额上的竿木又移到头顶，原来的缘橦便改名为“戴竿”，并由此发展为“戴双竿”，“双车双橦联索”等新的技艺。

（二）绳伎：相当于现在的走钢索。在南朝叫青丝僮伎，北朝则称高絙百尺。表演者在两端固定好的悬空的青丝绳上，或独自一人走来走去，或两人对行于绳上，相逢时切肩而过。梁朝时，表演者手里若擎着一把伞，那就叫伞花幢伎。

（三）钻刀圈：南朝时一种惊险表演，当时名为笭鼠。它“以草为环，插刃四边，人伎跃入其中”。后来的钻火圈等艺技，皆由此发展而来。

第三节　围　棋

张华《博物志》云：“尧造围棋以教子丹朱，或曰舜以子商

均愚，故作围棋以教之。”这种传说，虽无可靠的根据，但是它也给人们一种启发，说明自古以来，人们把围棋始终看成是一种文化教育活动。在春秋时期，围棋已有文字记载，《左传·襄公二十五年疏》说：“棋者所执之子，以子围而相杀，故谓之围棋。”唐以前棋局纵横各17道，合289道，白黑棋各150枚。棋子多用砾石磨制，故围棋又或称“围碁”。由于围棋的本身包含着极其丰富的艺术性和创造性因素，为古代的教育家所重视，故在春秋时期已习以成风。孔子对学生说：“饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之，犹贤乎已。”（邢昺疏：欲令据此为乐则不生淫欲也。）（《论语·阳货》）战国时期的孟子，也曾以围棋作比喻教育学生：“今夫奕之为数，小数也，不专心致志，则不得也。奕秋，通国之善奕者也。使奕秋诲二人奕。其一人专心致志，惟奕秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。为是其智弗若与，曰：非然也。”（《孟子·告子上》）

魏晋南北朝时期，围棋之风更盛。三国时的曹操和孙策，都酷爱下围棋。它如冯翊、山子道、王九真、郭凯等人，在棋艺方面亦颇有名。在曹操的《孙子注》一书中，有许多内容皆以棋艺有关。魏晋之际的一批名士，为了避免卷入政治斗争的漩涡，也常常以弹琴和下棋来标榜清高。“竹林七贤”之一的阮籍，更是下棋成癖。据《晋书》本传载：有一次，他正在和他人下棋时，忽然听说母亲死了，对方见此情景，慌忙起身告辞。但是，这位“性至孝”的阮籍却拖住对方不放，“留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升”，然后才踉踉跄跄地跑回家去。

迨至东晋南朝，弈棋之风不减当年，而且愈演愈烈。在统治阶级中，上自皇帝、丞相，下至州官郡守，莫不以弈棋为乐，其

中有以棋退敌的美谈，也有君臣对赌的劣迹。今仅举数例如下：

其一，《晋书·谢安传》载，当时，前秦以东晋决战于淝水。东晋军不过8万，前秦军却有83万。为安稳军心，谢安故意在别墅与客对棋。据说，他俩正在下棋时，其侄谢玄派人送来战报，谢安"看书既竟，便摄放床上，了无喜色"。同他下棋的客人实在憋不住了，惊慌地询问前线战事的消息。岂料这位身为丞相兼征讨大都督的谢安却淡然地说："小儿辈遂已破贼。"谢安的这种将帅风度，遂传为棋艺史上的逸事。

其二，《宋书·羊玄保传》载，羊玄保原来官职卑微，位仅及丹阳丞、司徒右长史、黄门侍郎，但他"善弈棋，棋品第三。"宋武帝刘裕和他下棋时，曾以封官许愿作为赌注。结果，羊玄保"胜，以补宣城太守"。

其三，《南齐书·虞愿传》载，齐明帝萧鸾爱下围棋，"甚拙，物议共欺为第三品"。他常与围棋高手第一品王抗对弈，"依品赌戏"，王抗总是让他，还说："皇帝飞棋，臣抗不能断。"他听后更以为自己有精湛的棋艺，"好之愈笃"。虞愿说，"尧以此教丹朱，非人主所宜好也。"

其四，《梁书·到溉传》载，到溉为人谨厚，特被梁武帝萧衍赏接，"每与对棋，从夕达旦"。到溉家山池有奇石和一部《礼记》，梁武帝"戏与赌之"，"溉并输焉"。

为了评棋论艺，南朝封建统治者还按九品官人法，将棋艺分为九个等级。因之高品名手，间出不鲜。齐高帝萧道成还别出心裁，组织了一场具有全国性质的围棋比赛。他本人不仅参加比赛，而且自任裁判。后来，由琅邪人王抗与吴郡人褚思庄"官赌"，争夺冠亚军。这一场决战从早晨一直下到天黑，才下完第一局，担任裁判的齐高帝实在累了，只好宣布次日五更天再行比

赛。决战结果，王抗轻取褚思庄，鳌头独占，成了誉满全国的棋王。褚思庄和会稽人夏赤崧并列为第二品，其他棋手按棋艺高下亦赏赐有差。

梁武帝亦好围棋，他除经常与高僧评棋论艺外，又叫柳恽编纂棋书，还举行了一次全国性围棋比赛，并公布棋榜告知天下。当时登格入品者竟多达278人。又据《陈书·陆琼传》：大同末，梁武帝曾诏令云公校定《棋品》，当时精通围棋的高手"到溉、朱异以下并集，琼时年八岁，于客前覆局，由是京师号曰神童。"

在北朝，围棋之风虽不似南朝，但棋坛高手亦间而有之。据《魏书》卷九十一《蒋少游传》载，孝文帝时，有范宁儿善围棋。他曾随李彪出使南齐，齐武帝萧赜叫他与江南棋坛圣手"上品"王抗争锋，结果范宁儿"制胜而还"。又据同书卷六十八《甄琛传》载，甄琛"举秀才，入都积岁，颇以弈棋弃日，至乃通夜不止。"

魏晋南北朝的围棋之风，对唐宋有着深刻的影响，如徐泓《棋手势》、徐铉《围棋义例》、张拟《棋经》、刘仲甫《棋诀》、张靖《棋示》等棋艺之作，就是在吸取历朝特别是魏晋南北朝的棋坛成败经验而写成的（参见《事林广记》卷四《文艺》）。

第四节　博　戏

一、投壶

投壶是魏晋时期颇为流行的一种体育游戏。它源起于西周射礼，春秋时已改射礼为"投壶之礼，以象征贵族们射箭的体育活动。"西晋傅玄《投壶赋序》说："投壶者所以矫懈而正心

也。”（《太平御览》卷七五三）这种游戏有酒壶一尊作为箭靶。据《周礼》记载，壶颈长七寸，腹长五寸，口径二寸半。壶内实以小豆。魏晋时期，壶上加耳，耳孔小于壶口，以增加投矢入孔之难度。另有投矢八支，以柘木或荆条削成，头尖腹大而尾细长。由于投壶的地点有室内、庭内、堂内之别，投矢的长度亦有二尺、二尺八寸、三尺六寸之分。投壶的距离多以矢长的2.5倍计算。在贵族们相会或宴饮时，主人手捧投矢敬于宾客，开口说道：“某有枉矢哨壶，请以乐宾。”客人回答说：“子有旨酒嘉肴，既受赐矣，又重以乐，敢辞。”主人又劝。如此反复推让后，客人开始执矢投壶。按规定，连投四支不中，则罚以酒，最后以中壶多少分胜负。投壶时，往往还伴有鼓乐和雅歌以增添比赛的气氛。三国曹魏时，邯郸淳（字元淑）曾作《投壶赋》千余言①，魏文帝曹丕以为工，曾赐帛十匹（《太平御览》卷七五三引《魏略》）。又，石崇有妓善投壶，能隔屏风投之（《太平御览》卷七五三引《晋书》）。

二、弹棋

弹棋（碁）是在汉魏时期开始流行起来的一种运动量较小的体育游戏。②“二人对局，黑白棋各六枚，先列棋相当，下呼上击之”。（《太平御览》卷七五五引《艺经》）弹时用手巾或葛冠巾拂棋，以分胜负。曹魏时改为共16枚棋子，唐时又增至24枚。据载，三国时魏文帝曹丕和丁廙以及西晋夏侯惇等人，均曾作《弹棋赋》，南朝梁简文帝萧纲亦作有《弹棋论序》。如夏侯惇赋道：

①文多不录。参见《艺文类聚》卷七十四《巧艺部·投壶》。

②《太平御览》卷七五五引《东观汉记》：“安帝诏曰：乐成王居谅闇（音阴），衰服在身，弹棋为戏，不肯谒陵。”

“……局则崐山之宝，华阳之石。……悉鲁匠之精能，倾工心于雕错。……相形投巧，左抚右拔，挥纤指以长邪，因偃掌而发八。……胜者含和，负者丧颜，惜情娱之未遂，恨白日之微邁，实机艺之端首，固君子之所欢也。”

三、樗蒱

樗蒱又名、樗蒲，是我国传流远久的博戏之一。魏晋南北时，樗蒱之风十分盛行。据《世说新语·方正篇》载，书法家王献之年少时，“尝看诸门生樗蒲，见有胜负，因曰南风不竞。门生辈轻其小儿，乃曰：‘此郎亦管中窥豹，时见一斑。”王献之瞋目斥之，拂衣而去。按，此法以掷骰决胜负，骰有五枚，上、黑下白，黑者刻二为犊，白者刻二为雉。掷骰时，若骰全黑曰“卢”，得采十六；二雉三黑为“雉”，得采十四；二犊三白为“犊”，得采十；全白曰“白”，得采八。此上四者为贵采。其余各等亦有差。采子凡三百六十，如三人各执一百二十，四人则各执九十。待胜败已定，则为一局。又桓温亦好樗蒱，曾因此输失数百斛米。他求救于袁耽。袁耽爽朗地说：“‘我必作采，卿但大叫，既脱其衰共出门去。’既戏，袁形势呼袒，掷必卢雉。二人齐叫，敌家倾刻失数百万”。除樗蒱外，相传曹植在百无聊赖时，曾造出一种博戏——骰子。骰子为正立方体，计两枚，六面分别刻有一点至六点之数，涂以不同的颜色，故有称之为“色子”。其博法的具体情形，史书缺乏记载。但到唐时，骰子由两枚增加为六枚，博法当更加复杂。无论是樗蒱或骰子之戏，皆可作为赌博之器，甚至连围棋、强钩等体育技艺，在一定条件下亦可演化为赌博。故东晋时痩翼为整齐风俗，下令除围棋外，其他博戏皆一律禁断。但这种禁令为时不久，博戏之风反而更加炽

盛。

四、象戏

象戏或称象棋，古代属于弹棋之类，不同于今天之象棋。据说这种用手弹的游戏，为北周武帝宇文邕所造（《太平御览》卷七五五《工艺部·象戏》）。周武帝并撰成《象经》一卷（隋书·经籍志三》），王褒曾为《象经》作序，庾信亦著有《象戏赋》。但《象经》已亡佚，王褒的序和庾信的赋虽存，但从中未能窥其具体情形（参见《艺文类聚》卷七十四），有待进一步研究。

五、斗草、斗鬫

据南朝梁宗懔《荆楚岁时记》："五月五日，有斗百草之戏。"斗草或称为采百草、蹋百草。此种风俗主要流行于南方，大抵与驱除野草、毒草以利农事有关。

另据《南史》卷五《废帝海陵王纪》："永明世(483—493)，市里小儿以铁相击于地，谓之'斗鬫'。可知这是南朝时一种儿童游戏名。

六、斗鸡、斗鸭

斗鸡之风由来甚早，《左传》中记有季氏、郈氏二家斗鸡，《战国策·齐策》中亦有"斗鸡走犬"的说法。据《邺中故事》载：三国魏明帝曹叡在太和（227—232）中曾筑斗鸡台，曹植因而作乐府歌辞《斗鸡篇》。又见他的《名都篇》中，亦有描写富家子弟"斗鸡东郊道，走马长楸间"的诗句。

斗鸭之风在三国孙吴时期亦颇为流行。《三国志·吴志·陆

逊传》载："时建昌侯（孙）虑于堂前作斗鸭栏，颇施小巧。逊正色曰：'君侯宜勤览经典以自新益，用此何为？'虑即时毁彻之。"又见《宋书》卷七十五《王僧达传》：当时官至太子舍人的王僧达，利用病假期间去杨列桥观看斗鸭，结果为有司所纠。可知在六朝时斗鸭之风亦盛行于江南地区。

第十二章　生活习俗

生活习俗是一个国家或一个民族在一定历史阶段中的传承文化现象，是社会物质文明和精神文明的折光。内容广泛，项目繁多，举凡衣食住行、婚丧嫁娶、祭祀仪礼、岁时节令、宗教信仰等，都属于这一范畴。今摘其重要而有特色者述之，借以窥见魏晋南北朝时期的生活水平和精神风貌。

第一节　衣食住行

一、魏晋时期的衣着穿戴

服饰是生活民俗中至为重要的一项，它既有历史的传承性，又受到民族性、阶级性和地区性诸多因素的制约，是时代习尚、文化水平和美学欣赏的综合和表现。有关魏晋时期的衣着穿戴，《晋书·舆服志》有几段文字记载：

“魏明帝以公卿衮衣黼黻之饰，疑于至尊，多所减损，始制天子服刺绣文，公卿服织成文。又晋受命，遵

而无改。天子郊祀天地明堂宗庙，元会临轩，黑介帻，通天冠，平冕。……其释奠先圣，则皂纱袍，绛缘中衣，绛袴袜，黑舄。……后汉以来，天子之冕，前后旒用真白玉珠。魏明帝好妇人之饰，改以珊瑚珠。晋初仍旧不改。”

“案汉末王公名士多委王服，以幅巾为雅，是以袁绍、崔钧之徒，虽为将帅，皆著缣巾。魏武……裁缣帛以为帕，合乎简易随时之义，以色别其贵贱……。”

当时的帽子名目繁多，帝王将相曰冕曰冠，平民百姓曰帻曰帽。计有通天冠、平冕、远游冠、缁布冠、进贤冠、武冠、高山冠、法冠、长冠、建华冠、方山冠、巧士冠、却非冠、却敌冠、樊哙冠、术士冠、鹖冠、皮弁、韦弁、爵弁、帻（又分介帻、平上帻、童子帻、纳言帻、赤帻等）、巾、帽等。这些帽子的形状、尺寸和颜色，志中多有所载，文繁不录。

又《晋书·五行志》亦有记述。如：

“魏武帝以天下凶荒，资财乏匮，始拟古皮弁，裁缣帛为白帢，以易旧服。”

“魏明帝著绣帽，披缥纨半袖……。”

“尚书何晏好服妇人之服。”

“吴妇人修容者，急束其发而劇角过于耳……。”

“孙休后，衣服之制上长下短，又积领五六而裳居一二。”

“武帝泰始初，衣服上俭下丰，著衣者皆厌褭（盖裙），……。至元康末，妇人出两裆，加乎交领之上，此内出外也。

“初作髻者，妇人头圆，男子头方。……至太康

初，妇人髡乃头方，与男无别。”

惠帝元康中，妇人之饰有五兵佩，又以金银琫琫之属，为斧钺戈戟，以当笄。……是时妇人结发者既成，以缯急束其环，名曰撷子纷。始自中宫，天下化之。”

“初，魏造白帢，横缝其前以别后，名之曰颜帢，传行之。至永嘉之间，稍去其缝，名无颜帢，而妇人束发，其缓弥甚，纷之坚不能自立，发被于额，目出而已。”

“孝怀帝永嘉中，士大夫竞服生笺单衣。”

“元帝太兴中，兵士以绛囊缚纷。”

“是时，为衣者又上短，带才至于掖，著帽者又以带缚项。”

“孝武太元中，人不复著帩头。”

“旧为髡者，齿皆达褊上，名曰露卯。太元中忽不彻，名曰阴卯。”

“太元中，公主妇女必缓鬓倾髻，以为盛饰。用髮既多，不可恒戴，乃先于木及笼上装之，名曰假髻，或名假头。至于贫家，不能自办，自号无头，就人借头。遂布天下……”

“晋末皆冠小而衣裳博大，风流相放，舆台成俗。”

以上是见诸于正史的有关魏晋时期衣着穿戴的一般情况。可以看出，曹魏由于历史短促，在服饰上来说，其变化不大。从考古发掘所出土的文物中，亦可以窥见当时服饰之一斑：如，1983年1月，南京博物院在江苏江宁张家山，清理了一座有“元康七年

八月陈氏作”字样的西晋墓。在出土文物中，有女俑、男俑各一。女俑头发向后梳成小髻，髻中空，耳垂上有饰，衣对襟长裙，曳地，不露足，宽袖，小臂裸露，双手交置胸前，腰部有带，系成蝴蝶结。男俑头戴小冠，冠上有一横笄，长衣，窄袖，袖口紧束，不露足。又如在南京板桥石闸湖的西晋墓和南京石子冈砂石山的东墓晋，出土的瓷俑也都是头戴小冠。

另外，在西晋时还流行一种发式叫撷子髻：“妇人结发者，既成，以缯急束其环。”这种发形“始自宫中，天下翕然化之”。穿袜子以白色为贵，着屐开始时男女有别，妇人圆头，男子方头，但在贾后南风专权时，妇人亦着方头屐。按《搜神记》说：“此贾后专妒之征也。”

又据鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文中说，晋代士大夫阶层（特别是文士）之所以兴起轻裘缓带宽衣的风尚，是因为当时人喜欢吃药喝酒的缘故。鲁迅这一说法虽嫌偏颇，但魏晋士人嗜好服用五石散却是事实。按鲁迅的解释说，当时士人吃完药散后，浑身皮肉发烧，需要散发，因而要穿宽大的衣服，否则会把皮肤擦破。

另见《艺文类聚》卷六十四《居处》载，魏晋时代有一种帽式叫合欢帽。晋束晢《近游赋》说：“老公戴合欢之帽，少年著蔑角之巾。”同书卷六十七《衣冠》载：“管宁在家，恒著皂帽”；郭林宗著学士巾；诸葛亮戴葛巾。书中说，司马懿在渭水之滨将与诸葛亮决战之前，曾派使者去问候诸葛亮，使者见他“乘素舆，葛巾毛扇，指麾三军，皆随其进止，宣皇（司马懿）闻而叹曰，可谓名士矣。”晋诗人陶渊明也是头戴葛巾。以上这些不同名称的帽，都属于名士帽一类。

值得注意的还有，两晋时期有不少世家大族的纨袴子弟，在

衣着穿戴上更是刻意追求新的款式。他们斜簪散髻，宽衣博带，脸上傅粉施朱，足登高屐高履，腰间系着香囊。由于无所事事，他们三五成群，行步顾影，望之有如神仙。

二、南北朝时期的服饰装扮及其他

一般说来，南朝多沿魏晋时的汉服，宽衣博带，高冠长袖，用料多为丝绸布帛；上至天子，下至文人、士庶，脚上皆着木屐。北朝则汉服、胡服并行不悖。胡服皆窄衣掐腰，毡帽短袖，用料多为皮革毛绒制品。衣襟是从右面掩向左面的，即所谓“左衽”。穿靴。腰间束革带。下着小口裤。自孝文帝诏令讲汉话、穿汉服后，北朝的衣着穿戴更进一步汉化。

在南朝，生活在社会下层的人民的服饰比较单一。“白衣”乃商贾所常服。草鞋为一般士人或贫者所常穿（如芒跻、蒲履之类）。1982年12月由南京博物院发掘清理的一座南朝墓（南京市草场门东北的童家山南麓）中文物里有陶俑6件，分3式：1式2件为男侍俑。男俑头戴冠，五官端正，鼻梁高，侍圆俑衽右宽袖，长衣，有中衣，双手拱于胸前，双足微露衣下；2式2件为女较领。女俑头戴扇形帽，额部留有半月形的发饰，五官端正，鼻梁较高，着圆领右衽衫，宽袖，长衣，有中衣，双手拱于身前，双足微露衣下；3式2件为驾驭俑。驾驭俑头戴小冠，圆领稍翘，右衽，有中衣，束腰，下著长裙，双足微露足下。

南朝王公贵族和高门华阀的服饰则十分讲究。他们穿戴的是玄冕素带，朱绂青绲，腰悬玉玦玉珮，饰以金银之珠。夏穿绮襦纨袴，积丝成彩，散茧腾花；冬服黑貂白裘，物华雉毳，名高燕羽（参见《艺文类聚》卷六十七）。当时的绣带多结成双结，谓之“合欢结”。《玉台新咏》梁武帝《秋歌》有诗句：“绣带合

欢结，锦衣连理文”。在发饰方面，南朝萧齐时流行着一种名叫“解散髻”的式样。这种装束为当时的“风流宰相”王俭所倡。据《南齐书·王俭传》，王俭在监试诸生时，“作解散髻，斜插帻簪，朝野慕之，相与放效。”他曾对人说：“江左风流宰相，唯有谢安。”言下之意，他也要步谢安后尘，当个风流宰相，故在头发的式样上追求放荡不羁。

北朝服饰变化较大，它明显地分为两个阶段。北朝的统治族为鲜卑族，其服饰与塞外草原游牧式生活直接有关，编发左衽，夹领小袖，头戴毡帽，足登皮靴。随着魏孝文帝迁都洛阳，胡服亦被严加禁止，并开始按汉服款式制定官吏的冠服，妇女的服饰也多仿效南朝。但是，孝文帝“更造衣冠”的诏令，由于鲜卑贵族中的保守派的阻挠和破坏，难于彻底施行。直至孝文帝死的那年（太和二十三年，公元499年），鲜卑族妇女还有“冠帽而著小襦袄者”（《魏书·任城王云传子澄附传》）。据《隋书》卷十一说：“及至熙平二年（517年），太傅、清河王怿、黄门侍郎韦廷祥等，奏定五时朝服，准汉故事，五郊衣帻，各如方色焉。及后齐因之。河清中（562—565年），改易旧物，著令定制云”。

又据考古发掘材料看，北朝下层人民的服饰也颇具特色，即以汉服为主而又吸收了胡服的某些优点。如1973年冬在山东淄博市临淄区窝托村南发现的崔氏墓中出土了许多服饰各异的陶俑。今摘引其要者如下（参见《考古学报》1984年第2期《临淄北朝崔氏墓》）：

其一，女仆俑：崔鸿墓为双髻，身穿宽短袖衫、裙；崔混墓为盘髻，身穿窄袖衫、长裙。

其二，武士俑：崔鸿墓为戴胄，披裲裆铠，长袴；崔混墓为

戴胄，身披鳞状甲。

其三，文俑：崔鸿墓为脸部涂朱，戴小冠，穿宽袖左衽衫，长袴，膝下束带，穿靴；崔混墓为头戴小冠，身穿开襟宽袖衣，足穿靴。崔博墓为头戴小冠，身穿宽袖衣袴。

其四，侍卫俑：崔鸿墓为盘髻包巾，穿开领宽袖衫，外披裲裆，长袴，膝下束带，穿靴。崔博墓侍俑为头盘双髻，身穿开襟宽袖长衫，足登靴。

其五，女侍俑：崔混墓为头盘髻，身穿窄袖衫，长裙。崔博墓为头盘鞍形髻，身穿窄袖衫裙，袖长不露手，不登靴。

以上是文献和近年来考古发掘中有关衣着穿戴的基本情况。兹再详述一些具体的服饰如下。

帢和帽：《广韵》说：弁缺四隅为帢。《玉篇》说，帢又称为帽。按《三国志·魏书·武帝纪》注引《傅子》则云："汉末王公，多委王服，以幅巾为雅，是以袁绍、崔钧之徒，虽为将帅，皆作缣巾。魏太祖以天下凶荒，资财乏匮，拟古皮弁，裁缣帛以为帢，合于简易随时之义，以色别其贵贱，于今施行，可谓军容，非国容也。"据此可知，戴帽之风实为曹操倡导，并先由军队开始的。另据《晋书·谢安传》载，谢安为征西大将军桓温司马时，温去安家，"值其理发。安性迟缓，久而方罢，使取帻。温见，留之曰：'令司马著帽进。'其见重如此。"这是说，帽在当时是便装，帻才是礼服①。

须髯：周秦以来，人们重须。《史记》说张良相貌如妇人女子，是马司迁讥其无须。三国时期，关云长有"美髯公"之誉。

① 帻，魏、晋以来亦为一般人所常戴。其式上平者曰"平上帻"。帻之耳有短者；耳长者曰"介帻"。武吏戴平上帻，文吏戴介帻。（参见周锡保《中国古代服饰史》，中国戏剧出版社1984年9月第1版）

当关云长写信给诸葛亮表示要与马超比试高低时，诸葛亮作书答道："孟超（马超）兼资文武，雄烈过人，一世之杰，鲸、彭之徒，当与翼德（张飞）并驱争先，犹未及髯之绝伦逸群也。""羽省书大悦，以示宾客。"它如西晋中书监、司空张华，以及南朝齐高帝萧道成等人，对于自己的须髯都十分爱惜。因此，"护髯"遂成为其时的美俗。

发饰：魏晋南北朝时，世家大族子弟和贵妇人，除涂以面脂、口脂和傅粉施朱以外，对于发式也十分讲究。妇女盛行假髻。《晋书·五行志》载："太元中公主、妇女，必缓鬓倾髻以为盛饰，用发既多，不可恒戴，乃先于木及笼上装之，名曰假髻，或曰假发。至于贫家，不能自办，自号无头，就人借头。"《晋书·陶侃传》说："侃早孤贫，为县吏。鄱阳孝廉范逵尝过侃，时仓卒无以待宾，其母乃截发得双髲（假发），以易酒肴。"贵妇人甚至贵假发而贱真发。《北齐书·幼主纪》云："妇人皆剪剔以着假髻，而危邪之状如飞鸟，至于南面，则髻心正西。始自宫内为之，被于四远。"《晋令》有"士卒百工不得着假髻"的规定（《太平御览》卷七一五），可见假髻之流行。

这时期的发饰，在杂记中：魏有灵蛇髻（据《采兰杂志》记载，乃甄后效蛇蟠形态所梳成的一种变化多端的髻）、反绾髻、百花髻、芙蓉归云髻；晋有缬子髻、堕马髻、流苏髻、翠眉惊鹤髻；宋有飞天纷；梁有回心髻、归真髻、郁葱髻；陈有凌云髻、随云髻；北族室韦（契丹之别类）有叉手髻；北齐有偏髻髻等①。从这些为妇女所喜爱的髻名看，当时的髻式可谓品类繁多，反映了妇女在审美方面多样化的追求。

木屐：这一时期，人们除足穿履（单底鞋）、舄（复底鞋）

① 参见周锡保《中国古代服饰史》，中国戏剧出版社，1984年9月第1版。

图18 酒泉嘉峪关晋墓壁画人物的髻式。图中①②的女主人和女童戴假髻，其“危邪之状如飞鸟”。③烧火者髻式类飞天髻④提桶及烫洗家禽者，其髻式为后垂双发髻或双垂带⑤扬物者，首以布帛包之。

图19　弹琴女俑和立俑（北魏，西安草厂坡出土）。①②皆作假髻（假头）。图中②立俑衣裙领间前后有一斜交似披领者。在六朝的诗咏中常有绣领和霞帔的描述，此像所披者有相似处。

图20 妇女髻式 ①阎立本作陈文帝像旁之二侍女。一作双鬟髻，一作双髻垂耳旁。此二髻式已类唐之发饰②双髻女俑③南京童家山出土的女俑，其髻式缓弥而松弛，不能自立，与《晋书·五行志》所载永嘉间妇人束发相似。④高昌壁画中的妇女，其髻式为偏髻髻（其发覆额，为夷中少女发饰）。北齐八品命妇梳此髻式。⑤缬子髻，以缯急束其环，为晋元康中流行髻式。

和长鞘靴（长筒靴）等外，还盛行穿木屐。《晋书·阮孚传》云："孚性好屐……。或有诣阮（孚），正见自蜡屐，因自叹曰：'未知一生当著几量屐'，神色甚闲畅。"时祖约性好财，议者以此评孚胜而约败，孚优而约劣。另《晋书·谢安传》记载，淝水之战获胜时，谢安"过户限，心喜甚，不觉屐齿之折"。按，木屐底有二齿。《太平御览》卷六九八引《搜神记》说："昔作屐，妇人圆头，男子方头，盖作意欲别男女也。太康（晋武帝年号，280—289）妇人皆方头屐，与男无别。"

佩剑：古人佩剑以防身。《释名》曰："剑，捡也，所以防捡非常也。"两晋南朝时，世家大族多不乐武位，风流相尚，刻意追求飘逸潇洒的风度。于是，他们除傅粉施朱和腰系香囊外，还兴起了佩戴木剑的风气。《晋书·舆服志》载："汉制，自天子至于百官，无不佩剑……晋世始代之以木，贵者犹用玉首，贱者亦用蟒（珍珠）、金银、玳瑁为雕饰。"（"贱者"指商人或一般市井小民）木剑的佩戴，已不是起防身的作用，而是作为穿戴时的一种装饰品。

袍与裤褶：袍是一般长衣的统称。南朝朝会间用绛纱袍，其单者称禅衣。北周武帝时始令袍下加襕，即在袍下加一横襕（衫），以作为下裳的形制。南朝各代的朝服肩上有紫夹囊，俗称"紫荷"，以贮文书奏章等，其形制颇类西番僧肩上所负的绣囊。它缀于服外，一般固定在左肩上，实为服饰中有衣袋之始。齐服还盛行一种"假两"，用一方帛填胸，其作用或与紫荷相似。唐陶俑中之文吏俑，有在胸前缀一方形锦帛者，或系南朝"假两"的遗制。

北方各民族大多从事于畜牧生活，为便于骑马、涉水草，其衣着多以衣裤为主，即上身着褶（短身而广袖之左衽袍），下身

着裤，称之曰“裤褶服”。左衽的衣式，为汉民族以外其他民族衣式的特点(汉族为右衽之式)。短身的袍，是比襦略长的上衣，下身只着裤。此制为北族人民所常服者。袍褶有广袖与小袖，裤亦有大口、小口之别。《北史·蠕蠕传》有绯衲小口裤褶，紫衲大口裤(即紫褶下着大口裤)、小口裤。《梁书》载：芮芮国（匈奴别

图21 裤褶 ①邓县彩色画像砖（中国历史博物作藏）人物。原图为红色上衣、大袖，袖翻出白衬里，衣外加红褐色裲裆，束白色腰带，下着白大口裤，首戴湖蓝色小冠。为朱衣（褶）、大口裤服饰。裤褶之制盛行于南北朝。此制受汉族上衣下裳的影响。大口裤加大而不缚裤时，则成为下裳的形式；如遇急事，可用缚裤的形式而当作戎服之用。②帝王图中陈宣帝的抬辇者，着大口裤褶

种）人“辫发，衣锦，小袖袍，小口袴，深雍靴”。北族甚至以裤褶为朝服而常服之。这种轻便的服装后来亦为汉族所采用。当然汉族在采用这种服装时，亦稍加变化，以符合于本民族的特点，即采用广袖和大口裤，并改为右衽。裤褶以其轻便简易，且可作戎装（士卒所服的裤褶，当非广袖大口裤类），故亦盛行于南朝。

裤褶不专为男子所着，女子亦有服之者。《世说新语·汰侈篇》载：“武帝尝降王武子家，……（武子家）婢子百余人皆绫罗绮（裤）褶（《北堂书钞》作裤褶）”。《邺中记》载：“石虎皇后出，女骑一千为卤簿，冬月皆着紫衣巾、蜀锦裤褶。”可知南朝和北朝妇女都有着此者，惟北朝尤盛。自南北朝后，至唐代，广袖、大口裤的裤褶服遂作为朝见之服。这种大口裤之制，反过来又影响了北族，所以说南北朝是民族间在服饰上相互影响

图22（一）。《北齐校书图卷》中的人物服饰。图中①着高鞋靴，裹帛巾，当属北族服饰。②亦着高鞋靴，衣翻领衫或袍，此制亦属北族服饰。惟梳双丫髻，似与南方东晋竹林七贤中刘伶所梳者相似。③此女着高底履，属南朝服饰。④着翻领长袍，尖头靴，北族服饰。

的一个重要时期①。

图22（二）。⑤裹幅巾，着长鞫靴。⑥着翻领长衣，牵马执鞭，腰佩手巾，其腰间所佩者与①同类，疑为佩七事中的契苾真、哆厥。二人均属北族服饰。⑦⑧二女额饰作三垂或二垂圈卷式额饰，亦属北方流行的一种额饰。⑧⑨二男子披有全幅纱裂，当系暑日适时的装束。胸背有二带相连搭于肩者类古之心衣，抱腹而施钩肩并以一裆掩心者即是此式。此图当作于北朝。其图中所有衣冠为华夏与北族人相杂的一种服饰。

① 参见周锡保《中国古代服饰史》。

三、胡床、帐、步障

先秦两汉之际，人们讲究坐簟坐席。汉末以后，坐胡床之风甚为流行。《后汉书·五行志》载："灵帝（刘宏）好胡服、胡帐、胡床、胡坐、胡饭、胡空侯、胡笛、胡舞。京都贵戚皆竞为之。"顾名思义，胡床是由西域等地传入中原内地。胡床不是床，乃是一种可以折叠的轻便坐具，比坐簟席等坐具舒适，故三国曹操，东晋谢万等人都喜爱坐胡床。据《太平御览》卷七〇六

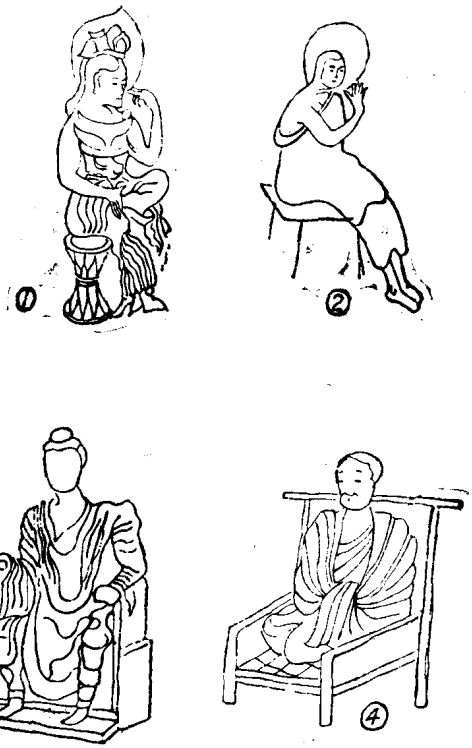


图23.两晋南北朝家具（一）①束腰形圆凳（龙门莲花洞）②方凳（敦煌257窟）③④椅子（敦煌285窟）

《服用部》引《魏志》说："裴潜为兖州刺史时，尝作一胡床，及去官，留以挂柱。"《艺文类聚》卷七十引《语林》说："谢镇西着紫罗襦，据胡床，在大市佛图门楼上弹琵琶，作大道曲。"又引《世说》曰：太尉庾亮在武昌城楼上"因便据胡床，与诸贤士谈谑竟坐。"他如戴渊在岸边据胡床指挥少年抢劫陆机财物，桓伊据胡床为王子猷吹笛，刘宪每出游有门生持胡床随后

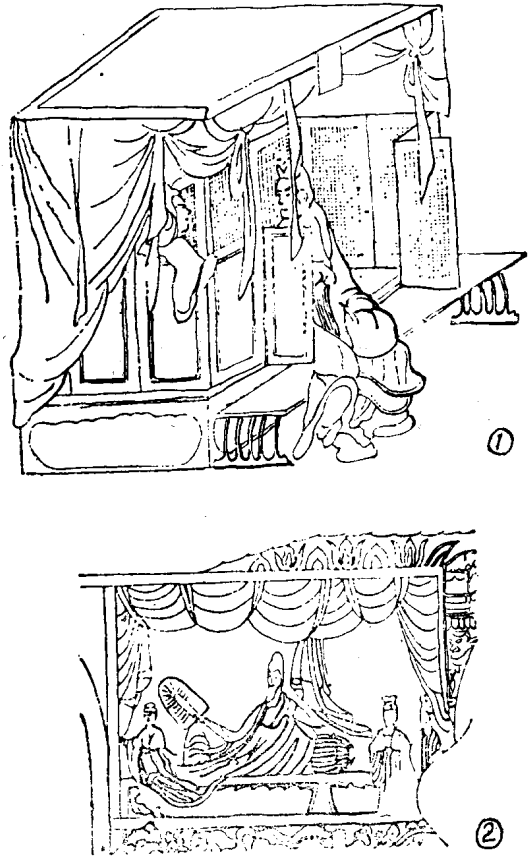


图24.两晋南北朝家具（二）①床榻（晋·顾恺之《女史箴图卷》）②床榻（龙门宾阳洞中的维摩说法造像）

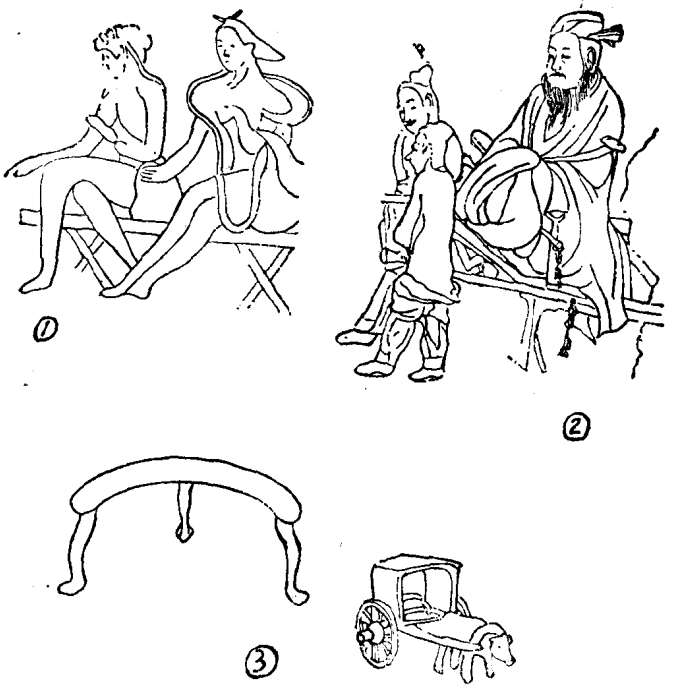


图25.两晋南北朝家具（三）①胡床（敦煌257窟）②凭几（阎立本《陈宣帝像》）③凭几及牛车中的凭几（南京六朝墓出土）

等等。萧梁诗人庾肩吾曾作《咏胡床》诗："传名乃外域，入用信中京。足欹形已正，文斜体自平。临堂对远客，命旅誓初征。何如淄馆下，淹留奉盛明。"

施帷挂帐本是古人在长期生活中相沿积久而成俗的一种社会风尚，是文明生活的一种形式。在古文献中，"帷帐"一词往往和殿堂、宫闱、车马、钱帛、珍宝等并称，作为统治阶级豪奢生活的一项表征。早在先秦时期，已有"幕人掌帷、幕、幄、帟、绶之事"的记载。（《周礼·天官》）秦汉之际，帷帐除用于殿堂、宫闱之外，也较为广泛地用于行军、家居、飨神和丧葬等方

面。魏晋南北朝时期，张帷挂帐之风大盛，那些阀阅世家和豪门大族，常常把帷帐作为标榜族姓和门第的工具。有的贵族官僚为了比阔斗富，竟不惜一掷千金地制作各式豪华的帷帐，使得帷帐的实用价值逐渐消失。

按照当时的建筑形式，皇宫和贵族之家一般都是“前为堂，后为室”。前边的堂只有楹柱而无檐墙的栏隔，故多悬挂帷幔以区分内外。就用料而言，有锦帷、绮帷、罗帷、绛纱帷和紫绡帷等。其中有的帷幔还镶着花边，并绣上各种不同的纹饰图案。

从殷周历经秦汉魏晋乃至于隋唐，低矮的床一直是人们坐卧寝处都离不开的多功能家具。床上施帐，“小帐曰斗，形如覆斗也”（《释名》）。帐有保暖、挡风、防尘等作用。但古代床、帐与现代所用的床、帐在功能、结构上均有所不同①。古代的帐，形制很大。秦始皇曾置高渐离于所坐帐中击筑。皇室和高官显贵所用之帐异常奢华，如汉武帝“以琉璃、珠玉、明月、夜光（珠宝名），杂错天下珠宝为甲帐，其次为乙帐”，晋宫室有御宝织成的流苏武帐，桓玄“小会于西堂殿，施绛绫帐，镂黄金龙、衔羽葆流苏”（以上见《太平御览》卷六九九《服用部一》）。

大约在汉代以后，豪门贵室之家开始流行一种较为小型的帷帐——坐帐（或称“斗帐”）。这种坐帐只供一人或数人专用。如葬于东晋永和十三年（应为升平元年，即357年）的冬寿墓的壁画中，绘有男女墓主的坐帐。它“形如覆斗，”方形平顶，帐顶四周饰有莲花、蕉叶，周缘有垂饰，其中男墓主的坐帐旁立一符节，两侧绘有“记室”、“小吏”、“省事”等侍卫（参见《考古》1959年第1期，洪晴玉《关于冬寿墓的发现和研究》）。又如

①参见易水《帐和帐构》，《文物》1980年4期。

1958年5月在辽宁辽阳上王家村出土的晋墓中，亦绘有一个方形攒尖顶的坐帐，帐顶正中饰着莲花，四角的金龙口衔流苏（参阅《文物》1959年第7期，李庆发《辽阳上王家村晋代壁画墓清理简报》）。再如河北磁县出土的北齐高润墓，墓壁上亦绘有方形平顶帐，帐中墓主端坐，帐的两侧有手持扇、盖的侍从（参见《考古》1979第3期，汤池《北齐高润墓壁画简介》）。

除各种款式的屏风外，显贵者出行还施设屏蔽风寒尘土的行幕——步障。《晋书·石崇传》载：石崇与王恺斗富，“恺作紫丝步障四十里，崇作锦步障五十里以敌之。”后赵国君石虎“为浴台，列凤文锦步障，紫蔽于浴所”（《太平御览》卷七〇一引《拾遗记》）。

四、饮食

魏晋南北朝时期的饮食习惯与先秦两汉一脉相承，其主食如下：

饭　即干饭。刘熙《释名》：“饭，分也，使其粒各自分也。”南方多食稻米饭，北方多食麦饭、粟饭、黍（无粘性者）饭、飧（水浇饭（《太平御览》卷八五〇《饭食部八》引《通俗文》）等。在北方，稻米是不可多得的珍贵食物。

饼　有蒸饼、汤饼、油饼、烧饼、胡饼（以面粉作原料）等，多为北方人所食。在南方，虽然也吃麦饼，但不是主要食物。《荆楚岁时记》：“六月伏日，并作汤饼，名为辟恶。”《时镜新书》：“四月八日，长沙市肆之人无子者，供寺阁下羊肉薄饼结愿以乞儿。”可见皆于特定日子制作，而非常食。但随东晋政权南迁的北方人，亦喜食麦饼。王隐《晋书》记载王羲之幼时“坦腹东床啮胡饼”（《太平御览》卷八五〇《饮食部一

八》）。《南史·后妃传上》记载，“永明九年，诏太庙四时祭，宜皇帝荐起面饼……并生平所嗜也”。王氏、萧氏皆为南迁的北方人。南方用稻米作成的饼叫“餈”。

蒸饼是最普通的饼，“曼头”亦属于蒸饼，西晋束皙《饼赋》里都有“曼头”这个名目。富贵人家所食的蒸饼颇为讲究。《初学记》引王隐《晋书》说，何曾性奢豪，“蒸饼上不作十字（即开坼）不食。”《太平御览》引《赵录》说，“石虎好食蒸饼，常以干枣、胡桃瓤为心蒸之，使坼裂方食。”

汤饼是用汤煮的面食，亦称“煮饼”。束皙《饼赋》说：“玄冬猛寒，清晨之会，涕冻鼻中，霜成口外，充虚解战，汤饼为最。”水引、馎饦亦属于汤饼类。《齐民要术》中有“水引、馎饦法”。其水引作法是：“（用）细绢筛面，以成调肉臛汁，待冷溲之。水引：挼如箸大，一尺一断，盘中盛水浸。宜以手临铛上，挼令薄如韭叶，逐沸煮”。这是一种用肉汁搅和面粉做成的汤面条。其馎饦作法是：“挼如大指许，二寸一断，著水盆中浸，宜以手向盆旁挼，使极薄。急火逐沸熟煮，非直光白可爱，亦自滑美殊常。”这是一种有如今日所食的汤面片的面食。

油饼，亦名䭔䬤，束皙《饼赋》作“餢飳”，《齐民要术》作“餢鍮”。唐·慧琳《一切经音义》释“䭔䬤”说：“此油饼，本是胡食，中国效之，微有改变，所以近代亦有此名，诸儒随意制字，元无正体。”

慧琳《一切经音义》中将烧饼和胡饼并列，说明二者有所不同。“胡饼，言以胡麻着之也”（《初学记》卷二十六）。胡饼在专门的“胡饼炉”中烤制而成①。烧饼亦烤炙而成，但不着胡

① 《资治通鉴》胡三省注：“胡饼，今之蒸饼。”误。参见黄永年《古都话饼》（《烹饪史话》，中国商业出版社，1986年12月第1版）。

麻。《齐民要术》有“作烧饼法”：“面一斗，羊肉二斤，葱白一合，豉汁及盐，熬令熟，炙之，面当令起。”

粥　即糜粥，或作饘粥。《释名》曰：“糜，（煮米）使糜烂也。”有米粥、麦粥、豆粥等。粥除作为老人和幼儿的食物外，还作为年讥岁荒时的救济食品。《太平御览》卷八五九引王隐《晋书》曰：“贼杜弢下蜀，蜀人饥，陶侃多作粥以待之，于是悉降。”又引《北齐书》曰：“李士谦遇年饥，多有死者。士谦罄家资为之糜粥，赖以全活者万计。”

张华《博物志》说：“东南之人食水产，西北之人食陆畜。”佐餐的副食，富贵人家自然以肉、鱼、家畜肉等为主，犹以“日费万钱，犹曰无下箸处”为奢食，以五盘碗为俭食。梁武帝自夸节俭，只吃素食，也是“变一瓜为数十种，食一菜为数十味”。至若劳苦百姓，平时菜肴仍以盐豉、燥蒜、蔬菜为主。《晋书·惠帝记》载，永兴元年（304）八月，惠帝因“八王之乱”事，与成都王司马颖单车走洛阳，与宫人止食于道中客舍。“宫人有持升余杭米饭及燥蒜、盐豉以进帝，帝噉之，御中黄门布被。次获嘉，市粗米饭，盛以瓦盆，帝噉两盂。有老父献蒸鸡，帝受之。”同书《皇甫谧传》：皇甫谧外甥梁柳官至城阳太守，有人劝他要好好招待外甥。他说：“柳为布衣时遇吾，吾送迎不出门，食不过盐菜。”于此可见，当时民间所食以粗粝为主，佐以简单的菜肴。至于一般的中产之家或达官贵人，虽亦食蔬菜，但其烹调法却特别讲究。《南齐书·庾杲之传》：庾官至尚书吏部郎，仍以“清贫自业，食唯有韭菹、藠韭、生韭杂菜，或戏之曰：‘谁谓庾郎贫，食鲑常有二十七种。’言三九也”。即使是食腌韭菜花，做法亦有不同。一般是七月采花，加以姜、瓜捣烂为泥，渍以盐而封藏起来。入秋开瓮，馨香扑鼻。

羹是佐餐的必备食品。贫穷人家一般多食菜羹、豆羹；富贵人家多食肉羹（臛）。放入羹中的调味品有葱、姜、盐、梅、饴蜜等“五味”。《太平御览》卷八六一引《宋书》说：“毛脩之尝为羊羹荐魏尚书，以为绝味，献之武帝，大悦，以为太官令（司管皇帝膳部之事）；被宠，遂为尚书，封南郡公，太官令如故。”

肉、鱼除作成羹外，更主要是制作成脍（细切肉）、脯（干肉）、鲊等食用。鲊用鱼肉作成。张华《博物志》记载了一种名叫“秋鲭鲊”的作法：“仲秋月取折头鲤子去鳞破腹，使脊割为渐米烂藻之，以赤秫米饭、盐、酒令糁之，镇不苦重。逾月乃熟，是谓秋鲭。”

其它方面的饮食习俗如下：

饮茶

饮茶的习俗，远古未有传闻，直至两汉以后才渐有记述。吕思勉先生据顾炎武《日知录》中有关茶的考证，认为“茗饮盖始于蜀而浸淫于吴、楚。”茶，原名荼，或名茗、酪奴。北齐贾思勰《齐民要术》曾引《尔雅》：“槚，苦荼。”晋·郭璞在为《尔雅》作注时解释说：“树小似栀子，冬至生叶，可煮作羹饮。今呼早采者为荼，晚取者为茗。一名荈。蜀人名之苦荼。”据《三国志·吴书·韦曜传》：韦曜饮酒不过二升，但末帝孙皓每当飨宴时，群臣皆得饮酒七升，否则要给予处罚。韦曜“初见礼异时，常为裁减，或密赐茶荈以当酒，至于宠衰，更见偪逼，辄以为罪。”《世说》载，东晋司徒左长史王濛好饮茶，客至辄命畅饮，“士大夫皆患之，云今日有水厄”。《太平御览》卷八六七引《晋中兴书》说：吴兴太守陆纳曾设茶果招待卫将军谢安。又见《洛阳伽蓝记》，南齐王肃仕北魏后，不食羊肉及酪

浆，常食鲫鱼羹，渴饮茗汁，并将茗取名为“酪奴”。在《齐民要术》里，把茶列入《非中国物篇》中（注：因当时南北朝对峙），说茶以浮陵（今江西景德镇）所产为最佳。据以上情况，可知饮茶习俗在魏晋南北朝时尚未普遍，特别是在北方，饮茶仍然是颇为新鲜的事。茶是我国的特产，唐陆羽著《茶经》以后，人们对茶的性状、产地、采制、烹饮诸事的认识更为清楚了。

酿酒

酒的酿造据传起自夏禹时的帝女仪狄（《战国策·魏策二》）①，实则是人们在劳动生活实践中的发现。魏晋南北朝时，酿酒多用秫米（即高粱）。《晋书·孔愉传附从弟群传》说，他位至中丞，性嗜酒，尝与亲友书云：“今年田得七百石秫米，不足了曲蘖事。”又见同书《陶潜传》，陶渊明任彭泽令时，“在县公田悉令种秫谷，曰：‘令吾常醉于酒足矣。’妻子固请种粳，乃使一顷五十亩种秫，五十亩种粳（即粳米）”。关于造酒之法，《齐民要术》第六十三至六十七篇载之颇详，不多赘述。值得重视的是，当时有两种名酒——桑落酒和二酘酒。郦道元《水经注四·河水》载：“民有姓刘名堕者，宿擅工酿，采挹何流，酘成芳酎，悬食同枯枝之年，排于桑落之辰，故酒得其名矣。”据传这种酒香醇芳冽，有贼人喝酒后骑驴出门，醉后被擒，因而又名“骑驴酒”、“擒奸酒”。当时官吏赴任，多买此酒馈送亲友。关于二酘酒，据《齐民要术·笨曲并酒篇》说：“穊米酎，……能先饮好酒一斗者，唯禁得升半。饮三升大醉。三升不浇，大醉必死。……与人此酒，先问饮多少，裁量与之。若不语其法，口美

① 《太平御览》卷八四三《饮食部一》引《世本》说：“仪狄始作酒醪，变五味，少康作秫酒。”

不能自节，无不死矣。一斗酒醉二十人。得者无不传饷亲知以为乐。”忝米酎的酿造法“悉同秫酎法，芬香美酿，皆亦相似。”又说：“酿比二酝，常宜谨慎，多，喜杀人。以饮少，不言醉死，正疑药杀。尤须节量，勿轻饮之。”

吃桑椹

桑椹，或作桑葚。由于战乱频繁，军民困苦，以桑椹代粮一事，在魏晋南北朝时有发生。《三国志·魏书·武帝纪》注引《魏书》：“袁绍之在河北，军人仰食桑椹。”《太平御览》卷八五〇引《吴书》说：“袁术在寿春，百姓饥穷，以桑椹、蝗虫为干饭。”又见《魏书·崔逞传》，道武帝拓跋珪围攻中山（今河北正定东北）时，百姓坚壁清野，军中缺乏粮食。崔逞说：“取椹可以助粮，故飞鴳食椹而改音，《诗》称其事。”又建议“可使军人及时自取，过时则落尽。”除桑椹外，当时还有以藕根、葛根、草根、橡子等充腹之事，兹不赘述。

啖甘蔗

甘蔗，亦名甘柘、诸蔗、竿蔗等，原产东南亚。魏晋南北朝时，在闽、广、江东等地多有种植。《晋书·顾恺之传》载：“恺之每食甘蔗，恒自尾至本。人或怪之，云：‘渐入佳境。’”另见《齐民要术·非中国物产篇》说：“零都县土壤肥沃，偏宜甘蔗，味及采色，余县所无。”同书又引《异物志》说：“甘蔗远近皆有，交趾（泛指今广东、广西和越南北部）所产特醇好，斩而食之，既甘，笮取汁如饴饧，名之曰糖，益复珍也。又煎而曝之，既凝，如冰，破如砖①，其食之，入口消释，时人谓之石蜜者也。”据此可知，甘蔗制糖之法已为我国人民所掌握。

① 《太平御览》卷九七四《果部一一》引吴录《地理志》作“凝如冰，破如博碁”。

五、牛车、羊车、鹿车与肩舆

西汉王朝建立之初，由于民生凋蔽，社会穷困，以至“天子不能具钧驷，而将相或乘牛车”。但两汉最流行的交通工具仍为马车，只有最下层的市民和农村中普遍使用牛车。魏晋南北朝时期，乘牛车却成为一种风气，王侯、士大夫多乘牛车，农田、运输亦用牛车，行军作战也常用牛车。相比之下，用马拉车则已不多。晋时，御衣车、御书车、御辎车、御药车、画轮车等皆驾牛，并施于卤簿。《太平御览》卷七七五引《晋太康起居注》曰：“齐王出镇，诏赐清油云母犊车。”在东晋南朝，乘坐牛车更成为豪富之家纨袴子弟的一种特殊爱好。南方少马固然是一个原因，而标新立异、追求时髦却是他们的心理特征。

当时的世家大族，每多不乐武位，风流竞效，文才比高，在朝不任职，容迹而已。石崇、王恺驾牛车出游，争入洛城，崇牛车迅若飞禽，恺不能及。晋司徒王衍在牛车上揽镜自照。丞相王导恐外妾被妻所辱，手执麈尾驱牛车前往别绾救护。南齐陈显达“家既富，诸子与王敬则诸儿，并精车牛，丽服饰”。南朝·宋朱修之因“牛奔坠车折脚”，辞去尚书之职。谢超宗笑因牛惊而跌地的王俭为“坠车仆射”。颜延之子竣虽权倾一时而常乘羸牛苯车。宗慤家有“佳牛堪进御，官买不肯卖，坐免官”。（均参见《晋书》、《南史》等各传）。诸如此类，文多不录。大概因乘牛车比较平稳而有逸致，乘马车反而有武夫卑职之嫌。于是，有的士大夫见马扬蹄踢腿，蹦跳不止，心惊胆颤地说：“正是虎，何名为马乎！”

在北朝，人们乐于骑马和乘马车，但坐牛车的风气亦颇为盛行。《北史·艺术传》载北魏道武帝天兴五年（402），牛大疫，

舆驾所乘巨犊（阉牛）数百头，同日毙于路侧。可见北魏皇室驾车用牛之多。朝廷为嘉奖德高望重的大臣，往往赐以牛车。如曾仕太武、文成、孝文诸帝的高允（390—487），孝文帝除诏令“允乘车上殿，朝贺不拜”外，“特赐允蜀牛一头，四望蜀车一乘”等。在北方，战阵及平时无不恃牛运转物资。魏道武帝天兴五年伐姚平，以牛疫而还。北齐后主建宝林寺，运石填泉，人、牛死者，不可胜计。时殿内及御园中需石，亦差牛车从漳河运载。又《北史·彭城王勰传》记载：永平元年（508）九月，宣武帝因高肇进谗，召元勰等入朝。元勰“与妃诀而登车。入东掖门，度一门桥，牛伤，人挽而入。”可见元勰系乘牛车。《魏书·张赦提传》载，张为幽州刺史，颇纵妻段氏贪虐受纳，为出使幽州的中散李真香所纠。其妻段氏求助于其姑东阳王元丕妻，反而诬告李真香“知赦提有好牛，从索不果”，证成诬罪。其说虽为诬陷，但佳牛为贪者所垂涎，则当时必有其事。又《北史》载：高欢特赐车牛四乘给常景。御史中尉元仲景因喜驾赤牛车被称为赤牛中尉。可见北朝爱好乘牛车之风，亦深受东晋南朝的影响。

又有乘羊车、鹿车之风。据《晋书》卷三十一《胡贵嫔传》，晋武帝“多内宠，平吴之后复纳孙皓宫人数千，自此掖庭殆将万人。而并宠者甚众，帝莫知所适，常乘羊车，恣其所之，至便宴寝。宫人乃取竹叶插户，以盐汁洒地，而引帝车。”又《太平御览》卷七七五引《晋书》曰：“卫玠字叔宝，五岁风神秀异，总角乘羊车入市，见者以为玉人，观者倾都。”又引《晋太元起居注》曰：“司隶校尉刘毅奏、护军羊琇，私角驾四张，又乘羊车，请免官罪。诏曰：羊虽无制，非素所乘者，可如所奏。”可见当时乘羊车非仅限于帝王之雅兴，军中及民间亦有乘之者。

鹿车，为一种用人力推挽的轻便小车。《风俗通》曰："鹿车窄小，裁容一鹿也。或云乐车。乘牛马者剉轩饮饲达曙。今乘此虽为劳极，然入传舍，偃卧无忧，故曰乐车；无牛马而能行者，独一人所致耳。"如前述，"竹林七贤"之一的刘伶"不以家产有无介意，常乘鹿车"。又《北齐书》卷一《神武帝纪》载司空高乾被杀后，其次弟慎"在光州，……乃弊衣推鹿车归渤海。"

坐肩舆之习，在这一时期亦颇为风行。肩舆，是用人力抬扛的代步工具。这种交通工具为两条平行长竿，竿中央设有软椅以坐人，竿下另有垫足以保持平稳，"以肩举之而行，故曰肩舆，亦曰平肩舆"（《通鉴》晋怀帝永嘉元年注）《晋书·王导传》："会三月上巳，（元）帝亲观禊，乘肩舆，具威仪。"《世说·简傲篇》："王子猷（献之）尝行过吴中，见一士大夫家极有好竹。王肩舆径造竹下，讽诵良久。"这种肩舆初无覆盖，后添加蔽风雨之物，而成为襻舆或轿舆。八人举之则叫八扛舆，俗名叫八抬大轿。如《南齐书》卷五十《江夏王宝玄传》：宝玄在杀司马孔矜、典签吕承绪后，"使长史沈佚之，咨议柳憕分部军众，乘八扛舆，手执绛麾幡，随慧景至京师……。"与肩舆相仿的还有篮舆，陶渊明解印后，有脚疾，常乘篮舆，使一门生、二儿举之（《宋书·陶潜传》）。舆适用于崎岖的山道上，它兴盛于魏晋南北朝，隋唐以后又有所改进。直到现在，在一些山区还能见到它。

六、客舍、桥梁与船、舰

陆路在古代有驰道（御道）、官道，州县大道、乡道、堤埒之分，道上设有驿、铺、亭、客舍（逆旅）等以供传递政令、军

情和商旅之用。“亭传之制，汉末乱后，废坠特甚”①，因此魏晋南北朝时期，逆旅之业大盛。客舍与民生关系更为密切。如曹操《步出夏门行》的《孟冬十月篇》中，便有“逆旅整设，以通贾商”的诗句。又见《晋书·潘岳传》，潘岳转任怀令时，有人以为“逆旅逐末废农”，“敕当除之”。岳议曰：‘逆旅，久矣其所由来也。行者赖以顿止，居者薄收其直，交易贸迁，各得其所。官无役赋，因人成利，惠加百姓而公无末费。……方今四海会同，九服纳贡，八方翼翼，公私满路。近畿辐辏，客舍亦稠。冬有温庐，夏有凉荫，刍秣成行，器用取给。疲牛必投，乘凉近进，发槅写鞍，皆有所憩。……率历代之旧俗，获行留之欢心，使客舍洒扫，以待征旅择家而息，岂非众庶颙颙之望。”潘岳的这番议论，在重农抑商的两晋南北朝时，可谓别具卓识。另见《魏书·崔光传附弟敬友传》：“敬友精心佛道，昼夜诵经。……恭宽接下，修身厉节。自景明以降，频岁不登，饥寒请丐者，皆取足而去。又置逆旅于肃然山南大路之北，设食以供行者。”足见客舍对于商业交通和远客路人是十分有利的。

魏晋南北朝时期的桥梁建设以黄河上架设的河桥及渭河上的崔公桥最为突出。《晋书·杜预传》：泰始十年（274）时，度支尚书杜预为平定匈奴帅刘猛之乱，除奏立籍田、较盐运、制课调以外，“又以孟津（今河南孟津县东北）渡险，有覆没之患，请建河桥于富平津（孟津渡口之一）。议者以为殷周所都，历圣贤而不作者，必不可立故也。预曰：‘造舟为梁，则河桥之谓也。’及桥成，帝从百僚临会，举觞属预曰：‘非君，此桥不立也’。”由于河桥建成，往来颇为便利，所以在北魏时，便在南北两岸及

① 吕思勉《两晋南北朝史》第二十一章，第六节《交通》。上海古籍出版社，1983年8月第1版。

河中洲上加筑河阳三城。孟津遂成为历代兵家必争之地。魏太宗明元帝拓跋嗣南幸孟津时，栗磾追慕杜预之遗事，亦编次大船，架桥于冶阪。六军既渡河，太宗深叹美之。《魏书·崔亮传》载，崔亮任安西将军、雍州刺史期间，曾以杜预为榜样，决心要在长安城北渭水上架设河梁。群僚以为“水浅，不可为浮桥，泛长无恒，又不可施柱，恐难成立’。亮曰：‘昔秦居咸阳，横桥渡渭，以象阁道，此即以柱为桥。今唯虑长柱不可得耳’。会天大雨，山水暴至，浮出长木数百根。藉此为用，桥遂成立，百姓利之，至今犹名崔公桥。”

在水运方面，有扁舟、艇、筏、鹢舫、舫（并两船）、航（方舟）和舰等不同类型的船只。三国东吴大帝孙权，对于船舰的制造十分关切。当时不仅能制作用于水战的各种船只，还能建造远航夷州（今台湾省）及南洋群岛等地的大船。另见《晋书·王濬传》：“（晋）武帝谋伐吴，诏濬修舟舰。濬乃作大船连舫，方百二十步，受二千余人。以木为城，起楼橹，开四出门，其上皆得驰马来往。又画鹢首怪兽于船首，以惧江神。舟楫之盛，自古未有。”于是，当晋军于太康元年（280）大举伐吴时，王濬率领舰船顺流直下，所向披靡，逼使东吴末帝舆榇出降。全国重归一统。唐代诗人刘禹锡在《西塞山怀古》诗中描述了“平吴之役”的历史场面：“王濬楼船下益州，金陵王气黯然收。千寻铁锁沉江底，一片降旛出石头”。南朝梁时，陆纳曾造大舰名三王舰（邵陵王、河东王、桂阳嗣王），又造青龙舰和白虎舰，“皆衣以牛皮，并高十五丈”。（《南史·王僧辩传》）。隋灭南朝陈时，杨素曾造五牙大舰，“上起楼五层，高百余尺，左右前后置六拍竿，并高五十尺。容战士八百人，旗帜加于上”。“次曰黄龙，置兵百人。自余平乘、舴艋等各有差”（《隋书·

杨素传》）。以上记载表明，魏晋南北朝时期的造船技术水平是很高的。

第二节 婚丧嫁娶

一、士庶不婚与身份内婚

《礼记》云："婚礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重之。"婚媾上讲求门当户对，大抵历来如此，并有它相对的合理性。但在魏晋南北朝时，这种风气愈演愈烈，变成了不具条文的金科玉律，从而酿出一桩桩爱情的悲剧。这是门阀制度产生的苦果。士、庶不婚和身份内婚，就是其时的两大弊端。

关于士庶不婚，这里仅举两例：

其一，《陈书·儒林传》："（王）元规八岁而孤，兄弟三人，随母依舅氏往临海郡，时年十二。郡士豪刘瑱者，资财巨万，以女妻之。元规母以其兄弟幼弱，欲结强援，元规泣请曰：'姻不失亲，古人所重。岂得苟安异壤，辄婚非类！母感其言而止。"

其二，《魏书·崔辩附孙巨伦传》："初，巨伦有姊，明惠有才行，因患眇一目，内外亲类莫有求者，其家议欲下嫁之。巨伦姑赵国李叔胤之妻，高明慈笃，闻而悲感曰：'吾兄盛德，不幸早世，岂令此女屈事卑族！'乃为子（李）翼纳之，时人叹其义。"

世家大族的子女，虽然家道沦落或瞎了一只眼，仍然不愿下娶或不得下嫁。寒人庶姓，尽管腰缠万贯，或者身为一镇之将，

也难于为子女向高门求婚。如梁武帝时，有富阳富人满璋之，以五万钱聘礼送东海王源，要为儿子满宠求婚。王源之女本是罗圈腿。王故将女儿嫁给满姓，把余剩之钱纳妾。这件事本无不可，却遭到中丞沈约的弹劾。他上书给梁武帝，要求给予王源以降职一等的处分。又如侯景降梁后，被封为河南王，可谓是爵高位显，但当他向梁武帝要求为儿子求婚于王氏、谢氏时，梁武帝却说："王、谢门高非偶，可于朱、张以下访之。"这件事，气得侯景咬牙切齿，表示要尽灭世家大族。果然，"侯景之乱"时，侨姓如王氏，谢氏、吴姓如张氏、顾氏等，被杀戮者甚多。在建康台城内，由于被围困长达三个月，加上疾疫流行，兵卒由三万变为二三千人，"并悉羸懦。横尸满路，无人埋瘞，臭气熏数里，烂汁满沟洫。"（《南史·侯景传》）这场灾难，虽不能归罪于士庶不婚之制，但它却进一步说明这种习俗的危害。

士庶不婚之制，使身份内婚之俗得到了强化。在世家大族集团内部，由于有侨姓、吴姓、郡姓、虏姓之分，有膏粱、华腴、甲姓、乙姓之别，婚媾的要求更为严格。侨姓中的琅邪王氏与陈郡谢氏，更是世家大族中的望族，为保证血统的"神圣"和纯洁，他们多实行身份内婚制。兹以陈郡谢氏家族为例证之如下：

谢氏可考的一世祖为曹魏时的谢缵，其孙谢鲲娶中山大族刘氏。谢氏四世可考婚媾计八宗：太原王氏二，陈郡袁氏一，河南褚氏一，沛国刘氏一，琅邪诸葛氏一，泰山羊氏一，长乐冯氏一。以上八宗皆侨姓世族。谢氏五世可考婚媾为十四宗：其中琅邪王氏七，太原王氏二，陈郡袁氏一，陈郡殷氏一，颍川庾氏二，（高平）郗氏一。这十四宗皆为大族中的高门著姓。谢氏六世、七世可考婚媾为十九宗：其中除与刘宋宗室婚媾六宗外，还有琅邪王氏二，太原王氏二，陈郡袁氏二、颍川庾氏一等。以上情况

表明，能与陈郡谢氏结为姻亲的不过是王氏、袁氏、羊氏、庾氏等八九个家族。这种情况，在琅邪王氏中也表现得十分明显。现简述如下：

大书法家王羲之之妻为高平郗鉴女，王羲之子凝之之妻为陈郡谢奕女；丞相王导孙王珣之妻为陈郡谢万女，王珣弟王珉之妻为丞相谢安女；王临之之女适陈郡殷仲堪；王恬之女适谯国桓冲。在南朝时，王导曾孙王弘娶陈郡袁淑姑母，王弘从弟王僧达娶陈郡谢景仁(谢安之弟)女，王导孙王谧之女适陈郡殷景仁；王奂女适陈郡殷叡等。可知琅邪王氏的婚姻圈范围也很小。这种十分狭窄的世族婚姻圈，使婚族之间形成错综复杂的多层关系。其中包括内表亲、外表亲和中表亲，甚至经常出现辈份混乱状况。如谢安妹为羊昙母，羊辅妻为王讷之女（《世说新语·文学》注引《羊氏谱》），王讷之孙女复适谢安子琰；王讷之妻为庾综女，综从子阐、阐从子和又各娶谢氏。又如谢安兄尚娶袁耽妹，安之女适耽子质，而袁质子湛又娶谢安侄玄之女，袁湛之妹复适谢玄从子重。这种严格的身份内婚制，是以门第观念作为主要思想依据，以亲上加亲作为主要表现形式，它使有婚族关系的高门著姓形成了一个个相当稳定的政治集团，维护着腐朽的门阀制度。同时，由于婚姻圈的狭窄，也带来了近亲繁殖的严重后果。因此，士庶不婚和身份内婚的习俗，是当时社会发展迟缓的重要原因之一。

二、自由婚配与胡汉通婚及其他

魏晋南北朝时期，婚媾关系虽然仍未能冲破男尊女卑和三从四德的儒家藩篱，但随着儒家独尊地位的丧失，以父母之命、媒妁之言为准则的观念也正在发生变化，并在一定程度上出现了自

由匹配的倾向。这里仅以两晋为例说明：

其一，自相匹配令。《晋书·孝武帝纪》载：（太元）十四年（389）春正月癸亥，诏淮南所获俘虏付诸作部者一皆散遣，男女自相配匹，赐百日廪，其没为军赏者悉赎出之，以襄阳、淮南饶沃地各立一县以居之。”这个诏令尽管是对俘虏颁布的，但它毕竟是一道允许男女自择匹配的法令，其社会反响当然远远不止这些。

其二，私恋、选婚。《晋书·贾充附孙谧传》：贾谧之母贾午，原为贾充之女。其夫韩寿，原为贾充之司空掾。韩寿美姿貌，善容止，贾午见寿而悦焉。于是，两人潜修音好，往来甚密。贾午又将晋武帝赐给贾充的西域贡香盗出私赠韩寿，因而事情暴露。结果，贾充遂以女妻寿。后来，韩寿官至散骑常侍、河南尹。又见《晋书·王濬传》：王濬博涉坟典，美姿貌，不修名行，常抱鸿鹄之志。他在出任河东从事时，刺史徐邈有女未嫁。该女才貌品德俱佳，意在择夫而嫁。于是，徐邈“乃大会佐吏，令女于内观之。女指濬告母，邈遂妻之”。后来，王濬官至抚军大将军、开府仪同三司。另见《世说·假谲篇》：温峤丧妇后，伪言为从姑之女觅婿，实则自荐，并下玉镜台为娉礼。“既婚交礼，女以手披纱扇抚掌大笑曰：‘我固疑是老奴，果如所卜。’”照此，温公娶妇一事，虽然年龄差别过大，但既是双方有意，亦可归为选婚之列。

其三，解禁居丧而婚令。按旧礼之制，居丧期间不得婚娶。而在两晋时期，这项禁令虽未明令解除，但丧期而婚亦不甚追究，故可以视为婚姻制度的一个变化。如《晋书·刘隗传》载：“世子文学王籍之居叔母丧而婚，隗奏之，帝下令曰：‘《诗》称“杀礼多婚，以会男女之无夫家”，正今日之谓也，可一解禁

止。自今以后，宜为其防’”。

其四，离婚与改嫁。《晋书·卫瓘传》：司空卫瓘之第四子卫宣曾尚武帝繁昌公主，因“数有酒色之过”，欲自专权的杨骏为了排挤卫瓘，而希望繁昌公主与卫宣离婚。于是，杨骏“遂与黄门等毁之，讽帝夺宣公主。瓘惭惧，告老逊位。”另见《晋书·王衍传》：王衍官至中领军、尚书令，“女为愍怀太子妃，太子为贾后所诬，衍惧祸，自表离婚”。又见《晋书·谢安附邈传》：“邈妻郗氏，甚妒，邈先娶妾，郗氏怨怼，与邈书告绝。”在改嫁问题上，两晋时亦较为自由。据《晋书·曹摅传》：曹为临恢令时，“县有寡妇，养姑甚谨。姑以其年少，劝令改适，妇守节不移。姑溺之，密自杀。亲党告妇杀姑，官为考鞫，寡妇不胜苦楚，乃自诬。狱当决，适值摅到。摅知其有冤，更加辨究，具得情实，时称其明。”另见《晋书·王欢传》：王欢安贫乐道，专精耽学，不营产业，“其妻患之，或焚其书而求改嫁，欢笑而谓之曰：‘卿不闻朱买臣妻邪？’时闻者多哂之。”后来，王欢官至国子学士，迁祭酒。其妻是否早已改嫁，史书不载，但其时绝婚、改嫁之风，时或有之。

以上情况表明，魏晋南北朝时期妇女的社会地位有所改善。她们开始在摆脱夫权的压迫，在婚姻上争取到了一些自由。

另外，在当时社会环境下，汉族与各少数结为姻亲的情况也日渐增多。《晋书·王沈附子浚传》：王浚“寻徙宁朔将军、持节、都督幽州诸军事。于时朝廷昏乱，盗贼蜂起，浚为自安之计，结好夷狄，以女妻卑务勿尘，又以一女妻苏恕延”。《晋书·阮籍附孙孚传》：“孚字遥集，其母，即胡婢也。孚之初生，其姑取王延寿《鲁灵光殿赋》曰‘胡人遥集于上楹’而以字焉。”又见《晋书·明帝纪》，晋明帝司马绍的外貌亦颇似胡人。纪中说

时王敦作乱，“敦正昼寝，梦日环其城，惊起曰：‘此必黄须鲜卑奴来也。’帝母荀氏，燕代人，帝状类外氏，须黄，故敦谓帝云。”以上是两晋情况。在十六国和北朝，胡汉通婚已习以为然，不少官僚大族之家多娶鲜卑女子为妾。北魏孝文帝本为鲜卑族，相继纳汉族范阳卢敏、清河崔宗伯、荥阳郑羲、太原王琼和陇西李冲之女为夫人，又纳崔挺之女为嫔。孝文帝的5个弟弟，亦奉诏聘中原汉世家大族女为妻。据《魏书·咸阳王传》载：“于时，王国舍人应取八族及清修之门”，咸阳王禧“取任城王隶户为之”，受到孝文帝的指责，于是诏令：将于此年为六弟娉室。长弟咸阳王禧可娉故颍川太守陇西李辅女，次弟河南王干可娉故中晋代郡穆明乐女，次弟广陵王羽可娉骠骑咨议参军荥阳郑平城女，次弟颍川王雍可娉故中书博士范阳卢神宝女，次弟始平王勰可娉廷尉卿陇西李冲女，季弟北海王详可娉吏部郎中荥阳郑懿女。”这六个王妃除穆明乐女为鲜卑八大贵族之一族外，其余5个王妃皆出自汉族。类似胡汉贵族之间互为通婚的事例倒还有不少。诚然，对统治阶级集团来说，“结婚是一种政治的行为，是一种借新的联姻来扩大自己势力的机会；起决定作用的是家世的利益，而决不是个人的意愿。在这种条件下，关于婚姻问题的最后决定权怎能属于爱情呢？”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第74页）恩格斯的这一席话，虽然是针对外国的骑士、男爵和王公所说的，但联系上面提到王浚嫁女和孝文帝为弟聘妻等诸多史实，胡汉通婚的本身亦是出自政治的需要。尽管如此，汉族与各少数族互为婚媾的社会习俗，在中华民族形成发展史上确实占有重要地位和影响。汉族虽然人口多，实际上也是由古代华夏族和其他民族长期混血而成。

另外，由于魏晋南北朝是民族大融合的一个重要的历史时

期，在婚姻礼俗方面已不完全依据古制，而是汉族旧习和各少数族习俗互相渗透和互为补充。这里略举数则以见一斑：

二妻：古礼妻、妾有分，嫡、庶有别，但亦偶有并立二妻的记载。如《晋书·礼志中》说："安丰太守程谅先已有妻，后又娶，遂立二嫡。"这件事，曾使张华、郑冲、荀颉、荀勖、贾充、任恺等朝廷大臣大伤脑筋，最后只能不了了之。又载："咸康二年（336），零陵李繁姊先适南平郡陈诜为妻，产四子而遭贼。姊投身于贼，请活姑命，贼略将姊去。诜更娶严氏，生三子。繁后得姊消息，往迎还诜，诜籍注领二妻。"这件事，议论亦有异同，但因情况特殊，故征西大将军庾亮从司马王愆期议定（见《晋书》卷二十）

催妆：古代婚姻有纳采、问名、纳吉、纳征、请期和亲迎等六道手续，谓之"六礼"。南北朝时期的催妆，便出自古礼"亲迎"而内容有所不同。据唐段成式《酉阳杂俎》卷一载："北朝婚礼，青布幔为屋，在门内外谓之青庐，于此交拜迎妇。夫家领百余人或十余人，随其奢俭挟车俱呼：新妇子催出来至新妇登车乃止。"这种习俗，与古礼亲迎仪式隆重而烦琐大相径庭，具有少数民族那种简朴而粗犷的风味。北朝亲迎时，又有"跨马鞍"的习俗，与南朝亲迎时坐轿也不一样。其原因虽有以"鞍"为"安"的意思，但主要是北方多骑马的缘故。

谑郎：南北朝时，北方颇行"谑郎"之陋习。当新郎至女家行亲迎之礼时，女家要故意刁难或戏弄新郎。《酉阳杂俎》卷一载："北朝婚礼……。婿拜阁日，妇家亲宾妇女毕集，各以杖打聟（即婿）为戏乐，至大委顿者（即疲乏狼狈）。"这种以杖打新郎的形式，大概与远古时期的"抢亲"有关，是原始习俗的遗留。

冰人：两晋时称媒人为冰人，语出自《晋书·索紞传》。传中说："孝廉令狐策梦立冰上，与冰下人语。紞曰：'冰上为阳，冰下为阴，阴阳事也。士如归妻，迨冰未泮，婚姻事也。君在冰上与冰下人语，为阳语阴，媒介事也。君当为人作媒，冰泮而婚成。'策曰：'老夫耄矣，不为媒也。'会太守田豹因策为子求乡人张公征女，仲春而成婚焉。"

合卺：新郎亲迎新妇进入家门后举行的一种礼仪。卺即瓢。将瓢（即葫芦）分为两半，各盛以酒，然后夫妇对饮。这种礼仪传统久远，含有双方敬爱、同体为一的意思。在南朝时，由于崇尚奢侈，仪式也更加繁复。《南齐书·礼志上》载："又连卺以镍（即锁），盖出近俗。复别有牢烛，雕费采饰，亦亏曩制。……谓自今王侯已下冠毕一酌醴，以遵古之义。……婚亦依古，以卺酌终酳之酒，并除金银连镍，自余杂器，悉用埏陶。……牢烛华侈，亦宜停省。"按，南齐婚礼以金锁、银锁将两个瓢连结一起，又要满堂燃点花烛，不合古义，故尚书令徐孝嗣奏议，合卺时一酌而已，使"斲雕可期，移俗有渐"，以合古义。

蔽膝和却扇：南北朝时婚俗，大抵北方从简，南方尚繁，北方女子大方而干脆，南方女子腼腆而妞妮。"蔽膝"、"却扇"即为其例。蔽膝本为护膝的围裙，北方新人以此为遮羞之物。《酉阳杂俎》卷一说："……女将上车，以蔽膝覆面。"这个蔽膝，既可作跪拜时用，又可作劳动时用，举行婚礼时还能用以遮羞、避邪，并美其俗名为"盖头"。真可谓一物而多用，一举而多得，何等爽快俐落。南方婚俗则不同，新妇障面用丝制红巾，又以"却扇"作为出嫁时的遮羞之物。新妇见人时，双手张扇，直到众亲友退出新房后，才能放下扇子。这种"却扇"习俗，在

文人笔下多有描述。如南朝梁何逊《看伏郎新婚诗》：

> 雾夕莲出水，霞朝日照梁。何如花烛夜，轻扇掩红妆。良人复灼灼，席上自生光。所悲高驾动，环佩出长廊。

又如南朝陈周弘正《看新婚诗》：

> 莫愁年十五，来聘子都家。婿颜如美玉，妇色胜桃花。带啼疑暮雨，含笑似朝霞。暂却轻纨扇，倾城判不赊。

上述情况表明，魏晋南北朝时期的婚俗，虽然还深深地受到传统礼仪的约束，但已出现了解冻的迹象。诸如妇女的地位有所提高，婚姻自主的情况有所改善。在各少数族婚俗的冲击下，婚礼也变得简单而热闹多了。又由于中原北国战乱比较频繁，也常常出现不计资财、不备六礼，遽而成亲的“忽亲”，以及丧期内成亲或“冲喜”之谓的“荒亲”。但是，由于门阀制度的制约，士庶不婚和身份内婚等封闭型的婚姻，仍然严重地阻碍着社会的发展和进步，并对后来的婚俗带来了不良影响。

三、孝悌与丧葬

魏晋南北朝是一个朝代更迭频繁的历史时期，统治者历仕二朝或数朝，故多不敢言忠，而是倡导以孝治天下。如《晋书·孝友传序》强调说：孝是道贯三灵和功苞万象的大礼，“用之于国，动天地而降休征；行之于家，感鬼神而昭景福。”于是，像王祥剖冰求鲤、王延以身温被和李密抗表陈情等孝行，便一时传为美谈，它如王徽之愿以余年代弟献之死，以及谢安自弟万丧后10年不听音乐等友悌，亦深受时人的赞叹（参见《晋书》各传）。但是，魏晋南北朝并不是儒学的盛世，而是儒道杂糅的时代，人们

出于历史和现实的原因，一方面重视儒家的孝悌，另一方面却又追求道家的逍遥。这种极富于时代特征的时代精神，在孝友和丧事处理问题上，便出现了难于为常人理解和接受的做法。“竹林七贤”中的阮籍、王戎等人，都是以孝著称的。王戎在遭母忧居丧时，“不拘礼制，饮酒食肉，或观奕棋，而容貌毁悴，杖而后起”。（《晋书·王戎传》）这种外表上放达不羁而内心哀伤过人的矛盾情形，在阮籍的身上表现得尤为充分：

> （阮籍）性至孝，母终，正与人围棋，对者求止，籍留与决赌。既而饮酒二斗，举声一号，吐血数升。及将葬，食一蒸肫，饮二斗酒，然后临诀，直言穷矣，举声一号，因又吐血数升。毁瘠骨立，殆至灭性。裴楷往吊之，籍散发箕踞，醉而直视，楷吊唁毕便去。或问楷：“凡吊者，主哭，客乃为礼。籍既不哭，君何为哭？”楷曰：“阮籍既方外之士，故不崇礼典。我俗中之士，故以轨仪自居。”时人叹为两得。籍又能为青白眼，见礼俗之士，以白眼对之。及嵇喜来吊，籍作白眼，喜不怿而退。喜弟康闻之，乃赍酒挟琴造焉，籍大悦，乃见青眼。由是礼法之士疾之若仇，而帝每保护之。（《晋书·阮籍传》）

阮籍的这些举动，看来似乎太不近人情，连当时起码的道德常规都没有，因为按周礼旧制，在丁忧期间，不能继续做官，不能饮酒吃肉，不能娶妻生子，还有许许多多的忌讳和限制。而阮籍却一反旧例，不但“食一蒸肫，饮二斗酒”，还和嵇康一块弹琴唱歌。这简直是一个神经质的“狂人”！然而，只要通观本传，却难免要为他辩护几句：阮籍之所以不守名教，是因为他本来最重视名教，而他认为他所尊崇的名教却被司马氏等一伙人所

践踏。因此，他除了在行为上违心地故意超越名教外，就只好满怀苦恼，寄悲愤于琴酒之中。

在哭丧时，吊唁形式需以主家为准。有泪有声谓之哭，有泪无声谓之泣，无泪有声谓之号。假若主家居丧不哭，则吊唁者亦不能哭。哭丧时还要有词，不能随便瞎哭。对于随葬的物品及其数量，亦需根据死者生前的遗言，否则视为不孝。值得注意的是，当时世家大族奢侈之风有倍于两汉，而随葬品则普遍地较两汉时节俭。兹援引数例以说明：

其一，《晋书·礼志中》："而魏武以礼送终之制，袭称之数，繁而无益，俗又过之，豫自制送终衣服四箧，题识其上，春秋冬夏，日有不讳，随时以敛，金珥珠玉铜铁之物，一不得送。文帝遵奉，无所增加。及受禅，刻金玺，追加尊号，不敢开埏，乃为石室，藏玺埏首，以示陵中无金银诸物也。汉礼明器甚多，自是皆省矣。"

其二，同书又载：魏文帝亦自作终制："'寿陵因山为体，无封树，无立寝殿，造园邑，通神道。……皇后及贵人以下不随王之国者，有终没，皆葬涧西，前又已表其处矣。'此诏藏之宗庙，副在尚书、秘书、三府。明帝亦遵奉之"。

其三，同书又载："宣帝（司马懿）豫自于首阳山为土藏，不坟不树，作《顾命终制》，敛以时服，不设明器。景（司马师）、文（司马昭）皆谨奉成命，无所加焉。"

他如谒陵之风，守墓之风，以及居丧期间的各种礼俗，亦较两汉时淡薄了许多。这种风气的改变，当与其时士大夫的人生价值观有关。魏晋时期的世家大族，多已不再恪守传统僧家学说，而是亦儒亦玄，儒玄双修，既要以儒学去维护已得到的利益，又要以道家学说去得意逍遥。换句话说，这种比较注重现实、追求现

实的人生观，是人的思想意识的一个进步，也是人的觉醒的一个重要表征。但是，在南北朝时期，随着佛教的泛滥，居丧之俗和厚葬之风又有所发展。这里不再一一叙述。

关于墓地的选择和排葬的方法，我国历来也很考究，诸如方位风水之说，“望气”、“相冢”之学，以及以右为尊之俗，在墓地选择时有着重要作用。如《世说·术解篇》载：“人有相羊祜父墓，后应出受命君。祜恶其言，遂掘断墓后以坏其势。相者立视之曰：‘犹应出折臂三公。’俄而祜坠马折臂，位果至公。”又载：“晋明帝解占冢宅，闻郭璞为人葬，帝微服往看，因问主人何以葬龙角，此法当灭族。主人曰，郭云：‘此葬龙耳，不出三年，当致天子。’帝问：‘为是出天子邪？’答曰：‘非出天子，能致天子问耳’。”于是，当时已出现了专门以看风水为业的人。如南齐时农民起义领袖唐寓之，“父祖相传图墓为业。寓之自云其家墓有王气，山中得金印，转相诳惑”（《南齐书·沈文季传》）。近十几年来，随着建设事业发展的需要，发掘和清理了一些带有族葬性质的墓群：如临淄地区的崔氏墓，南京地区的颜氏墓、司马氏墓等。这些墓群的葬地选择和排葬方法，基本上都是一致的，是当时埋葬习俗的最好说明。兹以南京地区的族葬群为例述之如下：

其一，老虎山颜氏墓：老虎山位于南京中央门外，是晋左光禄大夫颜含家族的葬地。在老虎山上，先后清理了颜谦（颜含子，官至安成太守）妇刘氏、颜约（颜含子，官至零陵太守）、颜绰（颜含孙、髦子，官至骑都尉）等9座墓（参见《考古》1959年6期《南京老虎山晋墓》）。其排葬的次序是以尊者居右。

其二，甘家巷梁氏墓：甘家巷位于南京太平门外。是梁武帝弟安成郡王萧秀家属的墓地。1974——1975年间这里继续发掘和

清理了3座墓葬，其排葬的次序亦以右为尊。（参见《考古》1976年第5期《南京栖霞山甘家巷六朝墓群》）

其三，象山王氏墓：这个墓群应以晋尚书左仆射、都亭肃侯王彬之墓为尊（该墓可能已遭破坏）。从1964年开始，先后在这里清理了王兴之（王彬子）、王丹虎（王彬女）、王闽之（王彬孙）、夏金虎（王彬妾）等人的墓地（参见《文物》1965年第6期《南京八台山东晋王兴之夫妇墓发拙报告），第10期《南京象山东晋王丹虎墓和二、四号墓发掘简报，1972年第11期《南京象山5号、6号、7号墓清理简报》）。按《晋书·王廙附传》和墓地发掘情况看，王彬尚有长子彭之，三子彪之，还有次子翘之和五之佥诸子。从已发掘的墓地证明，其葬地排列次序也是尊者居右或居前，与其时的埋葬习俗基本一致。

墓地的选择也是十分重视的。南京地处长江下游镇宁山脉的丘陵地区，雨多而地湿，木质葬具易于腐烂，故墓地多在山的南面，位置多在山的半腰，墓室多用砖砌棺床、石棺床，并有排水设施等。另外，墓地还要求做到顺风而逆水，“地势高敞，四通广大”，有龙虎之形，还要加以人工修垫，以求后代子孙官位亨通，爵禄高登。

第三节　清谈与服寒食散

清谈之风是魏晋南北朝时代精神之一。这种风气究竟是怎样形成的？清谈是否为毫无内容的闲谈，它对当时和后世又有什么影响？历来为人们所争论不休。清初学者顾炎武认为清谈误国，把国家之亡、习俗之败完全归咎于清谈。他说：由于竹林七贤等人倡导清谈，“自此之后，竞相祖述。……以至国亡于上，教沦

于下，羌戎相偿，君臣屡易，非林下诸贤之咎，而谁咎哉！”又说：“有亡国，有亡天下。……魏晋人之清谈何以亡天下？是孟子所谓杨墨之言至于使天下无父无君，而入于禽兽者也。”（《日知录》卷十三《正始风俗》）顾炎武为一代学者，知识渊博，且具有高度民族气节，此番议论当为有感而发。然而，就魏晋清谈之风的评价，却是有违史实，似欠公允。这里只从风俗的角度出发，对清谈之风略作介绍如下：

一、清谈风气的形成

清谈又称玄谈、玄言，是清雅的言谈或议论的泛称，又专指以庄老之学为内容的玄谈。清谈起自汉代的“清议”，它本是征辟察举人才时“月旦评”的基本内容——学识、道德和作风等的乡党评论。汉魏之际，清议流于形式，而转为谈论学术或清雅言论的代名词。如《后汉书·郑太传》中的“孔公绪（伷）清谈高论，噓枯吹生”，以及刘桢诗中的“清谈同日夕，情盼叙殷勤”（《文选》，刘桢《赠五官中郎将诗》）等便是。魏晋之际，经何晏、王弼等人的倡导，以研究“庄、老、周易，总谓三玄”的玄学，发展成为当时主要的思潮。然而事隔不久，司马氏擅权，何晏等一批名士均遭杀害。于是，继之而起的阮籍、嵇康等人，结为竹林之游。其他文人学士，也莫不竞相仿效，发言玄远，以显示自己的风流清高。这样，清谈的风气一时甚嚣尘上，愈演愈烈，成为魏晋南北朝时期士大夫阶层及其文人的一种风尚。

二、清谈的内容和形式

清谈不是闲聊天，也不是“下里巴人”的街谈巷议，而大部分是有相当丰富内容的学术争论。首先，凡是参与清谈的都是名

士，或者是通晓《庄》、《老》、《周易》等玄奥哲理的文人墨客之流；其次，谈话的主要内容是宇宙生成、体用关系、名教自然、才性离合等命题，诸如老子《道德经》、庄子《齐物论》，以及“言不尽意”、“声无哀乐”等议题。再次，在清谈时，往往采用互为问难的方式，有“主方”和“客方”，还有“听众”，颇类今天的学术辩论或课堂讨论。

当然，清谈除讨论一些玄远的哲理外，还有臧否人物的“清议”内容，这是两汉的遗风。另外，也有一些人借清谈之名说俚俗之语的。如《抱朴子·疾谬篇》说：“不闻清谈论道之言，专丑辞嘲弄为先。”但我们不能因此而否定清谈。

值得注意的是，清谈家们为了显示自己的风流高雅，手里经常执着一种名叫麈尾的道具以助谈锋。按，麈是一种大鹿，据说麈与群鹿同行时，麈摇动着尾巴以指挥鹿群的行向。因此，在清谈时，手执麈尾的人往往是辩论者双方的领袖，是名士中的大名士。为了诘难或反驳对方，发言者手执麈尾，慷慨陈词，辩论的时间往往一拖再拖，有时甚至以日继夜，连吃饭都顾不上。如孙盛与殷浩的一场辩论，在《晋书·孙盛传》和《世说新语·文学篇》中都有记载，说孙盛“善言名理。于是殷浩擅名一时，与抗论者，惟盛而已。盛尝诣浩谈论，对食，奋擲麈尾，毛悉落饭中，食冷而复暖者数四，至暮忘餐，理竟不定。”“殷乃语孙曰：‘卿莫作强口马，我当穿卿鼻。’孙曰：‘卿不见决鼻牛，人当穿卿颊。”辩论双方虽然情绪激昂，但自始至终都是友好的和真挚的。

麈尾形如树叶，叶尖作椭圆状，叶的两边平行，叶的下部则常为平直，大概是取其“员（圆）上天形，平下地势”之意（徐陵《麈尾铭》）。麈尾装有柄，名贵的麈尾柄上镶着白玉、象牙

等装饰物。如《晋书·王衍传》载，西晋后期清谈领袖王衍，“妙善玄言，唯谈《老》《庄》为事。每捉玉柄麈尾，与手同色。”又见《陈书·张讥传》，陈后主叔宝有一把玉柄麈尾，他亲手送给东宫学士张讥，说：“当今虽复多士如林，至于堪捉此者，独张讥耳。”后来，陈后主在钟山开善寺要张讥清谈，因麈尾未至，便“敕取松枝，手以属讥，曰‘可代麈尾’。顾谓群臣曰‘此即是张讥后事’。”另见传世唐代孙位《高逸图》中的阮籍画像也是手执麈尾。照此看来，麈尾乃是一种名贵之物，具有显示身份的作用。由于它形似扇子，或许还有“拂秽清暑”的功用。但它绝不是今天所说的扇子或掸子。新版《辞海》“麈尾”条将它解释为“拂尘”、“拂子”（缩印本第2065页），是值得商榷和修正的。

三、服寒食散

服食寒食散，也是名士文人中间颇为流行的一种风气。寒食散又名五石散，配剂主要由紫石英、白石英、赤石脂、钟乳石和硫磺等5种矿石组成，据说服用此药后浑身发热难受，需要散发，宜吃冷食，故称寒食散。此药原为道家秘方，故其制法难得其详。隋巢元方《诸病源候总论》载有服此散后所发的病及其治法。唐孙思邈《千金翼方》载有五石更生散之方，或云即为寒食散，亦未可知。

按《世说新语·言语篇》载，魏晋之际的清谈领袖何晏喜服寒食散，说是“服五石散非唯治病，亦觉神明开朗。”那么，服用寒食散究竟有什么好处呢？据说，一为延年益寿，一为美化容颜，一为补肾壮阳。何晏本是汉灵帝时大将军何进之孙，又与曹氏结姻，尚金乡公主。按《三国志》卷九注引《魏末传》说，他

贪女色，多嬖幸，致使金乡公主发出“晏为恶日甚，将何保身”之叹。宋人苏东坡亦认为，服寒食散“盖始于何晏。晏少而富贵，故服寒食散以济其欲”。（《资治通鉴》晋纪三十七胡三省注引苏轼语）另据《晋书·裴秀传》，身为司空的裴秀“服寒食散，当饮热酒而饮冷酒”，结果病发而死，年仅四十八。尽管如此，服用寒食散仍然成为当时社会上风靡一时的嗜好，成为既富且贵而又放诞风流的自我炫耀。

第四节　豪侈与斗富

金樽美酒千人血，玉饌佳肴万姓膏。统治者残剥百姓，鱼肉乡民，讲排场，摆阔气，自有阶级社会以后莫不如此。然而，在魏晋南北朝时期，在王公贵族之家，骄奢淫佚、比阔斗富竟蔚然成风。这种不以为耻、反以为荣的精神状态，是当时民俗的心理表现之一。兹举例说明如下：

其一，《晋书·何曾传》载：何曾在晋武帝时官至司徒、太傅，以孝著称，“然性奢豪，务在华侈。帷帐车服，穷极绮丽，厨膳滋味，过于王者。每燕见，不食太官所设，帝辄命取其食。蒸饼上不坼作十字不食。食日万钱，犹曰无下箸处”。他的儿子何劭，与武帝有总角之好。惠帝时官至尚书左仆射，迁司徒，“而骄奢简贵，亦有父风。衣裘服玩，新故巨积。食必尽四方珍异，一日之供以钱二万为限。时论以为太官御膳，无以加之”。

其二，《世说新语·汰侈篇》载：“（晋）武帝尝降王武子家，武子供饌并用琉璃器，婢子百余人，皆绫罗绮襳，以手擎饮食。蒸豚肥美，异于常味。帝怪而问之，答曰以人乳饮豚。”“石崇每要客燕集，常令美人行酒，客饮酒不尽者，使黄门交斩

美人。王丞相（王导）与大将军（王敦）尝共诣崇，丞相素不能饮，辄自勉疆至于沈醉。每至大将军，固不饮以观其变，已斩三人，颜色如故，尚不肯饮。丞相让之，大将军曰：‘自杀伊家人，何预卿事。’”

其三，《晋书·石苞附子崇传》：石崇“在荆州，劫远使商客，致富不赀。……财产丰积，室宇宏丽。后房百数，皆曳纨绣，珥金翠。丝竹尽当时之选，庖膳穷水陆之珍。与贵戚王恺、羊琇之徒以奢靡相尚。恺以粉澳釜，崇以蜡代薪。恺作紫丝布步障四十里，崇作锦步障五十里以敌之。崇涂屋以椒，恺用赤石脂。崇、恺争豪如此。武帝每助恺，尝以珊瑚树赐之，高二尺许，枝柯扶疏，世所罕比。恺以示崇，崇便以铁如意击之，应手而碎。恺既惋惜，又以为嫉己之宝，声色方厉。崇曰：‘不足多恨，今还卿。’乃命左右悉取珊瑚树，有高三四尺者六七株，条干绝俗，光彩曜日，如恺比者甚众。恺怃然自失矣。”

其四：据《洛阳伽蓝记》载，北朝的奢侈斗富之风，也是愈演愈烈。在北魏后期，“帝族王侯，外戚公主，擅山海之富，居川林之饶，争修园宅，互相夸竞。崇门丰室，洞户连房，飞馆生风，重楼起雾，高台芳榭，家家而筑。花林曲池，园园而有。莫不桃李夏绿，竹柏冬青”。如高阳王元雍，不但“僮仆六千，妓女五百”，而且以银作马槽，发出“恨我不见石崇”之叹；咸阳王元禧，也是“姬妾数十”，“奴婢千数”；河间王元琛虽有“妓女三百人”，但当听说元雍比他更为阔绰时，竟然忿而成疾，三天都吃不下饭。又见《周书·儒林传》，乐逊曾上书明帝字文毓封事十四条，其中有关奢侈之风者二：一曰“顷者魏都洛阳，一时殷盛，贵势之家，各营第宅，车服器玩，皆尚奢靡。世逐浮竞，人习浇薄，终使祸乱交兴，天下丧败”；一曰“比来富

贵之家，为意稍广，无不资装婢隶，作车后容仪，服饰华美，眩曜街衢。仍使行者辍足，路人倾盖”。

其五，《世说·汰侈篇》载，当时还有赛牛之风：“彭城王有快牛，至爱惜之”；“王君夫(即王恺)有牛名八百里驳，常莹其蹄角”；石崇所养之驾车“牛形状气力不胜王恺牛，而与恺出游，极晚发，争入洛城，崇牛数十步后迅若飞禽，恺牛绝走不能及。”按，古来贵族多乘马车，汉末以后多改乘牛车。于是，富贵之家不再赛马，而是赛牛。马本有日行千里之骥，牛于是也有日行八百里之驳。另外，当时又兴起了爱驴之风。如前所述，三国时，王粲爱听驴叫。当他死后，曹丕领着一帮文人到墓前学驴叫，以表示对亡友的悼念。又，东吴诸葛瑾的脸颊长，孙权为了和他开玩笑，在驴面上写了“诸葛子瑜”四字。他的儿子诸葛恪在这四个字下面，援笔续书了“之驴”二字。于是，这匹驴就属于诸葛瑾了。另见《世说》载，晋明帝不知驴的长相，谢安便要他猜。晋明帝说：“吾以为似猪。”按，我国春秋战国时期没有驴。驴主要产于西城。大概是三国两晋时还很少驴。于是，物以罕为贵，爱驴之风遂应时而兴。应该说，这一时期的赛牛和爱驴之风，是一种时髦，也是世家大族比阔斗富的又一表现形式。

第五节　岁时节令

岁时节令是人们在长期生活劳动中相沿积久而成的一种社会习俗。魏晋南北朝时期，人们除了重视“元正”（春节）、“正月十五”（灯节）和“五月五”（端午节）等几个节日外，比较重视的还有“三月三”、“七月七”、“七月十五”和“九月九”等，兹分述如下。

一、元日（正月一日）

早在周朝，我国人民就把岁首立春，作为“四时之首”。据《荆楚岁时记》、《玉烛宝典》、周处《风土记》等书记载，元日这天的风俗有：“庭前爆竹，以辟山臊恶鬼也。山臊，案《神异经》在西方深山中，长尺余，犯人则病，畏煨竹声。又俗爆竹燃草起于庭燎”。“进椒柏酒”，以其“柏是仙药”。“又进屠苏① 酒、胶牙饧（饴糖之一种）”。“进酒次第，当从小起，以年少者起先”。“造五辛盘”，以其“五辛所以发五藏气”（《庄子》云：“春月饮酒茹葱，以通五藏”）。“造桃板著户，谓之仙木”，以其像“郁垒（神名）山桃树，百鬼畏之”。从元日至于月晦（阴历月终），民间出食为酺，相聚宴饮，为博射之戏。

对于封建统治者来说，元日是国家的盛典。晋傅玄《元日朝会赋》描述了朝廷庆祝元日的盛况：

> 考夏后之遗训，综殷周之典制，采秦汉之旧仪，肇元正之嘉会。于是先期戒事，众发允敕。万国咸享，各以其职。翼翼京邑，巍巍紫极。前三朝之夜中，庭燎晃以舒光。华灯若乎火树，炽百枝之煌煌。六钟隐其骇奋，鼓吹作乎云中……

二、修禊节（上巳）

修禊节为先秦时期已有的习俗。古时以阴历三月上旬巳日为“上巳”。应劭《风俗通》曰：“按《周礼》，女巫掌岁时以祓除疾病。禊者洁也，故于水上盥洁之也。巳者祉也，邪疾已去，

① 屠苏：据《通雅》记载，为一种闊叶草。唐孙思邈有屠苏酒方。

祈介祉也。”《后汉书·礼仪志上》说：“是月上巳，官民皆絜（洁）于东流水上，曰洗濯祓除，去宿垢疢，为大絜。”由此可知，修禊节是古人的祈福免灾的节日之一。魏晋以后改为三月三日。至此日，官民同庆，虽少数族君主，亦同样重视。东晋陆翙《邺中记》曰：“石虎三月三日临水会公主、妃主。名家妇女，无不毕出，临水施帐幔，车服粲烂，走马步射，饮宴终日。”《艺文类聚》卷四引《夏仲御别传》曰：“到三月三日，洛中公王以下，莫不方轨连轸，并至南浮桥边禊。男则朱服耀路，女则锦绮粲烂。”这是西晋时的盛事。至东晋之初，王导、王敦为了拥戴司马睿重建晋室，也利用修禊节以抬高司马睿的威望。据《晋书·王导传》载：“会三月上巳，帝亲观禊，乘肩舆，具威仪，敦、导及诸名胜皆骑从。”这样一来，使江南望族纪瞻、顾荣、贺循等人“渐相崇奉，君臣之礼始定”。由于三月三日是暮春时节，杂花生树，群莺乱飞，故文人学士多在此日踏青春游，并写诗作赋，如前所述王羲之等人在永和九年三月三日的兰亭修禊。晋人张华、潘尼、陆机、阮脩、孙绰，宋人颜延之、谢灵运，齐梁人沈约、庾肩吾、简文帝以及北齐人邢子才等，均有咏上巳日的佳作传世。兹录沈约《三日率尔成篇》诗以见一斑：

> 丽日属元巳，年芳具在斯。开花已匝树，流莺复满枝。洛阳繁华子，长安轻薄儿。东出千金堰，西临雁鹜陂。……清晨戏洛水，薄暮宿兰池。

三、七月七

“七月七”这个节日大概开始于两汉时期，或云此日为汉武帝出生之日，或云此日例当曝晒经书和衣物。至若牛郎织女七夕相会之说，亦可上溯至汉崔寔《四民月令》，但当时星神之名是

“河鼓”而不是“牛郎”。至魏晋南北朝时期，这种民间传说才有可考的记载。晋张华《博物志》卷十《杂说下》说：“传说云，天河与海通”，有居海诸者乘浮槎至天河，“见一丈夫牵牛，渚次饮之”。萧梁时宗懔《荆楚岁时记》说：“七月七日，为牛郎织女聚会之夜。”又见同时人吴均《续齐谐记》说：“桂阳成武丁有仙道，谓其弟曰：‘七月七日织女当渡河，诸仙悉还宫。’弟问曰：‘织女何事当渡河？’答曰：‘织女暂诣牵牛。’世人至今云织女嫁牵牛也（今本文字稍有出入）。”关于织女渡过鹊桥与牛郎相会的说法，则可能是由于织女、牵牛二星之间，横亘着一条浩瀚辽阔的天河，从而产生了美丽动人的鹊桥相会的神话传说。在晋人李充、苏彦，南朝宋人王僧达、谢庄的诗中，已可见到二星隔河相望、“收泪泣分河”的端倪。另见梁人范云《望织女诗》：

盈盈一水边，夜夜空自怜。
不辞精卫苦，河流未可填。
寸情百重结，一心万处悬。
愿作双青鸟，共舒明镜前。

又见梁人刘孝威《咏织女诗》：

金钿已照耀，白日未蹉跎。
欲待黄昏至，含娇渡浅河。

按旧时习俗，七月七日那天，要晒衣服和书。以《世说》所载为例：郝隆在七月七日，光着上身仰卧于院中，有人问其缘故，答曰：“曝腹中书”；又，曾与猪一同喝酒的阮咸，在七月七日那天，见道北的同族人纷纷晾晒锦绮衣服。由于道南阮氏比较清贫，无法与道北阮氏相比。为了随俗，便也“以竿挂大布犊鼻（短裤）于庭，人或怪之，答曰：‘未能免俗，聊复尔耳。’”七

月七的晚上，按旧例是“设酒脯时果，散香粉于筵上”，然后祝愿牵牛织女一年一度的佳时相会。这个节日现代已不甚注意，但鹊桥相会的故事却一直广为流传。

四、盂兰盆节（七月十五日）

七月十五日俗称鬼节或孝亲节。按道经所载，为了校勾人间地狱的劫数和善恶，这天要举行献祭讲经，使那些囚徒饿鬼皆得温饱，免于痛苦；善者重返人世，恶者勾回地狱受苦。但它最早的起源，却可能与佛教传入中国有关。这个节日原名叫“盂兰盆会”或“盂兰盆节”。盂兰盆是梵文Ullanbana的音译，意思是“救倒悬”以报父母。盂兰盆经是一部佛经。按，西晋时僧人竺法护首次将这部佛经译成中文。该经典载有一则佛教故事：佛陀（释迦牟尼）的弟子目连刚修得“六通”（六种智慧）时，便看到了死去的母亲在地狱饿鬼道中受苦，瘦得皮包骨头。目连非常伤心，忙用钵送饭给母亲吃。但是，当他母亲用右手抓饭正要吃时，饭在手里化成了炭。目连哭着央求佛陀，要他设法解救倒悬之急。佛陀说：“你母亲罪孽深重，只有靠十方众僧的道力才能得救，你可在众僧结夏安居修行圆满之日——七月十五日，备百味饮食供养他们，你母亲就能解脱苦难。”目连照此而行，使母亲终于走出了饿鬼道。于是，佛徒们出自为现生父母增福延寿，为死去父母离苦得乐，都在是日广设盂兰盆供（即盂兰盆斋）以招待十方众僧，借此以报父母养育之恩。这样，盂兰盆节又成了孝亲节。又据《佛祖统纪》卷三十七载，南朝梁武帝首次在汉地创设盂兰盆会，用盂兰盆斋供养众僧。由于梁武帝的极力提倡，士民百姓无不效法遵行，相因成俗而变为一个重大节日。宋元以降，孝亲节又演变为祭鬼节。我国剧目《目连救母》就是根据佛

教故事编写的。

五、重阳节（九月九）

关于重阳节的最早记载，日本中村乔教授认为是后汉末魏初曹丕的《与钟繇九日送菊书》①。据《太平御览》卷三十二，《时序部十七》转引周处《风土记》："九月九日，律中无射而数九。俗于此日，……折茱萸房以插头，言辟恶气而御初寒。"又，梁·吴均《续齐谐记》引桓景九月九日登高饮菊花酒以弥祸的故事说："今世人每至九月九日，登高饮酒，妇人带茱萸囊。"由此可见，重阳节的主要内容是饮菊花酒、佩戴茱萸和登高。另据南朝宋人檀道鸾《续晋阳秋》载，东晋诗人陶渊明好饮酒，家贫不能常得。九月九日那天，他家中无酒，采菊于东篱之下。良久，忽见有一白衣人至，视之乃王弘送酒来。于是，他就地喝酒，其乐融融，醉后而归。后人因此传重阳节起自陶潜，实乃穿凿附会之谈。又见《太平广记》，晋宣帝于九月九日，赐群臣桑落酒；桓温的参军孟嘉随同游龙山，风吹落帽。另见《宋书》、《南齐书》等载，宋武帝为宋公时，有谢灵运、谢宣远等人陪同他登上项王戏马台，并各有赋诗；齐武帝立商飙馆于孙陵寺冈，并于九月九日车驾出游，后人因呼孙陵寺冈为九日台。再见南朝梁吴均《续齐谐记》，则云九月九日有登高、饮菊花酒和插茱萸之习俗，说是为了避祸消灾。姑且不论重九节起于何时何因，但它在魏晋南北朝时期，与临水洗秽的三月三修禊节一样，成为登高、插茱萸和饮酒赋诗的重要节日。此后，经历隋唐直至现在，仍然是约定俗成的佳节。

① 中村乔《中国の年中行事》，日本平凡社，1988年1月初版。

六、火把节（旧历六月二十四或二十五日）

火把节或名滇炬节，是流行于今云南和其他西南地区的传统节日。关于它的由来，凡有三说：一为汉武帝时汉将郭世宗杀滇中酋长曼阿那，其妻阿南自焚于火的故事；一为唐玄宗时唐将王昱合六诏时，宁北妃为夫自尽的故事；一为三国蜀汉诸葛亮南征孟获事。据《三国志·蜀志》卷三十三《后主禅》和卷三十五《诸葛亮传》所载，建兴三年（225）春，诸葛亮曾率众南征，“五月渡泸（今金沙江），深入不毛”，并以六月二十四日擒孟获，乘夜入城；城中父老遂燃点火炬欢迎。以上诸事是否即为火把节的来源，徐嘉瑞《大理古代文化史稿》中已有辨误（中华书局出版，1978年1月）。按，火把节由来甚古，过去有所谓“束松明为火炬，照田苗，以火色占农”之说，亦有“照岁”、“过年”之说。在火把节那天（六月二十四或二十五日），村村搭棚以敬天祭祖，点燃火炬以哗而赛神，妇女们个个艳妆，儿童们则执火把遨游。不论是大家小户，皆盛陈酒馔，合家欢乐。又有男男女女，齐会一堂，四面绕坐，吃肉饮酒。时而鼓呐箫笙，载歌载舞，热闹非凡。或有尊长过从时，儿童则在叩首以后，举火把以燎其裙，谓之“送福”。这种传统节日，最初在夷人、僰人等少数族中盛行，后在瑶人、僮人、苗人、爨人中亦不约而同，甚至在汉族（如广东客家人）中亦沿此习俗。但在节日里要吃生肉的弊端，则早已弃而不用了。

第六节　社神与城隍神

我国传统的宗教神权，一般可分为“天神”、“地祇”和

“人鬼”等三个不同层次。这种对自然神和祖先崇拜的习俗，与生产力和科学文化的发展程度有关。在魏晋南北朝时期，佛教、道教等宗教迷信十分盛行，反映在民俗上便是敬信仙灵神鬼。对于佛教、道教的崇拜，前文已有专题论述，这里只介绍在我国风俗史上曾经产生过较大影响的社神和城隍神。

一、社神蒋子文

社神原名勾龙，传说他与稷神柱曾是黄帝时的土官和农官，后来便成为黄河流域地区各族共同祀奉的神。在三国以前，社神是一地的“土地之主”或“土地之神”。按先时的风俗，人们在为社神建“社”时，是“方坛，无屋，有墙门而已。”（《周礼·春官》）为什么会有这种建置呢？据说是因为土地需要霜风露雨，“风雨至则万物生，霜露降则万物成，故不为屋”。但是，自三国东吴孙权以后，为社神建坛之制发生了显著的变化，社神由“无屋”改为“有屋”，由“方坛”以得风雨改为建屋“以避风雨”。至于社神，也由传说中的土官勾龙，逐渐改为人鬼蒋子文，其他人鬼也可以入社“配食”。这就是说，自三国以后，“社坛”改称为“社祠”或“社庙”。那么，蒋子文是何许人也？据干宝《搜神记》卷五载：“蒋子文者，广陵人也，嗜酒好色，挑达无度。常自谓己骨清，死当为神。汉末为秣陵尉，逐贼至钟山下，贼击伤额，因解绶以缚之，有顷遂死。及吴先主之初，其故吏见文于道，乘白马，执白羽，侍从如平生。见者惊走。文追之，谓曰：‘我当为此土地神，以福尔下民，尔可宣告百姓，为我立祠。不尔，将有大咎。’……（吴主）使使者封子文为中都侯，皆加印绶，为立庙堂。转号钟山为蒋山，今建康东北蒋山是也。”照此说来，吴主孙权为之立庙供奉的社神，已不是

传说黄帝时的土官勾龙，而是曾经“逐贼”和“嗜酒好色”的秣陵尉，是一个被“贼击伤额”、“有顷遂死”的人鬼。

自此之后，这位受封立庙的人鬼蒋子文的地位在发展变化，他不只是土地之主而且还充当为战争的保护神。如东晋十六国时期，前秦苻坚以咄咄逼人之势，亲率83万大军南下，东晋会稽王司马道子为激励将士，曾经“以盛仪求助于钟山蒋侯，封以为相国之号”。东晋后期，当孙恩领导的农民起义军席卷京口地区、威逼都城建康时，司马道子无计可施，“唯日祷蒋侯庙为厌胜之术。”（赵翼《陔余丛考》卷三十五阳城王秣陵尉条引《通鉴集览》）宋文帝太子刘劭作乱时，为了挫败南谯王刘义宣军，也“以辇迎蒋侯神像于宫内，稽颡乞恩，拜为大司马，封神山郡王”。（《宋书·元凶劭传》）宋明帝时，人鬼蒋子文的地位更加崇高，“蒋侯加爵，位至相国大都督中外诸军钟山王。”（《宋书·礼志》）齐梁期间，从朝廷到地方，亦屡有祈祷蒋子文神像降福退敌的记载(如《南史》中《齐东昏侯传》和《曹景宗传》)。于是，这个在汉末为秣陵尉的蒋子文，自三国吴主孙权为之封侯立庙以后，频频升迁为“相国”、“钟山郡王”乃至“大都督中外诸军事钟山王”。祀奉蒋子文的“蒋祠”或“蒋庙”，也由钟山播及钟离、郢城和扬州等地，成为我国东南地区香火最旺的社庙之一。

除蒋子文以外，当时入庙配食成为一地社神的还有陆云和沈约等人。据《晋书·陆云传》载，他出补浚仪令后，“到官肃然，下不能欺，市无二价”。他曾审理一桩通奸杀夫案，只略施小计便使案犯束手被擒，“于是一县称其神明”。但是，由于郡守妒贤嫉能，陆云被免官，“百姓追思之，图画形象，配食县社”。又如梁时的沈约，他虽是朝廷大臣，但每年要回湖州去祭

奠父亲之墓，因而被该地区普静寺的寺僧奉为当地的土地神（洪迈《夷坚志》）。

由“社坛”改建为“社庙”，由传说中的神灵改变为历史中的人物，由土地神发展为土地和战争的保护神。这种观念形态上的变化，大抵开始于三国孙吴为蒋子文立庙之事。自唐宋以后，蒋子文被封建统治者一再神化，成为江淮地区极受推崇的社神和战争保护神。

二、城隍神

城隍神的崇拜究竟始于何时，史无明文。顾名思义，城隍神是城邑的保护神，因而与城邑的出现和发展必然密切相关，见于记载的，当以三国孙吴时期为最早。《太平广记》引唐《牛肃记闻》载：“吴俗畏鬼，每州县必有城隍神。”但各州城县邑所供奉的神为谁？亦难于一一追溯寻查。如按《牛肃记闻》所述，唐时宣州城的城隍神是东晋时的桓彝。据《晋书》本传说，桓彝在东晋初年曾补宣城内史，“在郡有惠政，为百姓所怀。”及苏峻作乱，桓彝出师讨贼，后因势孤力屈而固守经年。宣州城陷后，桓彝“辞气壮烈，志节不挠”，终于被苏峻部将韩晃所害，年53岁。其尸首由宣城人纪世和安葬。乱事平定后，朝廷追赠其为廷尉，谥曰简。

又如释道世《法苑珠林》载，晋时的王文度曾出任徐、兖二州刺史。一天，有二驺持鹄头版来召他去当徐兖二州的“天上官”。不久，王文度果然病死。这个“天上官”，或许就是城隍神。

再如《北齐书·慕容俨传》说，在郢城亦有城隍神。当慕容俨镇守郢城时，为了击退梁大都督侯瑱、任约的水陆军，曾

“顺士卒之心，乃相率祈请，冀获冥佑”。结果，“冲风欻起，惊涛涌激”，大破敌军。“城人大喜，以为神助”。这个郢城庙中的城隍神，谅必也是当地颇有政绩的官吏。

除此之外，当时还有祭灶神、河神等诸多民俗，不再赘述。

以上是魏晋南北朝时期生活习俗的大概情形。习俗是文化的来源之一。不同的习俗，形成了不同的文化模式。这些不同的习俗，在社会的、历史的、地理的、经济的民族的熔炉中，又发展演变为新的不同的文化模式。魏晋南北朝生活习俗之所以千姿百态，除传承文化现象外，更重要的是吸收了国内各少数族和外国的文化，并在当时的历史条件下使之更为丰富多采。当然，生活习俗的本身，既有健康的、科学的东西，也有庸俗的，愚昧的东西，需要认真地对待，通过分析研究，弃其糟粕，取其精华，以利于社会主义精神文明的建设。

第十三章　天文、历法与算学、物理学

第一节　天文与历法

一、虞喜“岁差”说和姜岌“游气”说

在魏晋南北朝以前，人们对天文的研究已取得了可喜的成绩，并且受到官方的重视，成为指导农业生产和军事行动等方面的重要依据。在《尚书·尧典》中，已有尧帝任命羲和兄弟为“天文官”的记载。在夏、商、周三代，我国已开始建有观察天象的天文台。春秋、战国时期，出现了世界上最早的天文学著作《甘石星经》。待至秦汉两朝，随着天文学研究的进步，已逐渐形成了三种天体学说——“周髀”（即“盖天”）、“宣夜”和“浑天”，科学家张衡还制作了浑天仪。这些天文学史上的发展和进步，为魏晋南北朝时期天文学的成就奠定了基础。

据载，三国东吴人王蕃曾著《浑天象说》，太常姚信亦著有《昕天论》（即盖天说，文见《全三国文》卷七十二及《隋书·天文志上》）。西晋人虞耸著有《穹天论》。东晋之初，虞耸的

族孙虞喜另著《安天论》以难浑天论和盖天论，认为“天高穷于无穷，地深测于不测，……其光曜布列，各自运行，犹江海之有潮汐，万品之有行藏也”（《隋书·天文志上》）。他在前人研究的基础上，首次提出了“岁差”的概念，成为我国天文历法史上的一项重大发现。

“岁差”是天文学名词。它指由于太阳、月亮和行星对地球赤道突出部分的摄引，造成地球自转轴的方向不断发生微小的变化，使冬至点在恒星间的位置逐年西移的数值。在虞喜以前，人们认为每年冬至时太阳所在的位置是不变的，西汉的刘歆已开始觉察到每年冬至点有些变化，但仍沿用旧说。虞喜通过研究和推算后，提出太阳循赤道向西退行的数值为每50年差1度（按现代科学推算，岁差值是约77年半差1度）。虞喜不拘泥旧说和敢于探索的精神是很可贵的。后来，刘宋时期的祖冲之将岁差应用于历法中。虞喜的岁差理论也为隋、唐、宋、元时期的科学家所承认，并将岁差值推算到更为精确的水平（如南宋陈得一推算为77.98年差1度）。而在欧洲，长期以来还停留在每100年差1度的数值上。

十六国后秦时，天文学家姜岌提出“游气”之说。他指出：当太阳初出时，由于“地有游气，以厌日光，不眩人目，即日赤而大也。”当太阳升至中天时，“无游气，则色白大不甚矣”。（《隋书·天文志》）这种因大气折射而使观测者看到太阳有大小变化的现象，他称之为“蒙气差”，和现代科学中“大气消光”的理论几无二致。

二、张子信的五星运动不均匀性说

北齐时期，天文学家张子信经过30多年的观测，第一个发现

太阳和五星视运动的不均匀性现象。他说："日月交道，有表里疾迟"，"日行在春分后则迟，秋分后则速"。（《隋书·天文志》）稍后，他又发现当日月相会发生在黄道和白道交点附近时，如月在黄道北则日食；如月在黄道南，虽然在食限内，也可能不发生日食现象。这在现代科学上叫做"视差"。隋代天文学家刘焯就将张子信的发现用于编订皇极历，定每75年差1度，从而提高了历法关于日食推算的精密度。因此，张子信的五星视运动不均匀性和合朔（日月相会）时的一般规律的发现，是继"岁差"发现之后的又一划时代发现，在天文学发展史上占有重要的地位。

这一时期的天象观察之所以取得一系列成就，与天文仪器的不断改进是分不开的。西晋太史令陈卓所绘制的星图，是当时最为精密的一幅。这是圆形盖天式星图，是在"总甘、石、巫咸三家所著星图"的基础上重新考订而成的，共收有1464个星，一直为后人所沿用。在浑仪制作方面，水平最高的是北魏永兴四年（412）由晁崇和斛兰主持铸造的一台铁浑仪。这架浑仪的特点，是在底座新添了一个用以校准仪器的"十字水平"水准仪。它一直沿用了300多年，直到唐代李淳风制成新浑仪——黄道仪（底座另添一个三辰仪）之后，才被停止使用。

三、从《黄初历》到《大明历》

历法与天文关系极为密切，它随着天文学的发展而日趋准确，并对农业生产、军事行动诸方面起着越来越大的作用。

我国是世界上最早有历法的国家。传说帝尧时的羲仲等人曾被派至四方观察天象和编订历法。商周时期，我国已采用夏历（"夏小正"），并懂得加闰月的办法。春秋时期，又进一步确

定19年加7闰（此法较希腊早约170年）。秦汉时期的《颛顼历》和《太初历》已经是一种阴阳合历，计算出一年的时间为365.25天（比罗马的《儒略历》早约200年）。魏晋南北朝时期历法的进步，是在这些科学成就的基础上继续探索而获得的。

曹魏时期，先是采用太史令高堂隆和太史丞韩翊编订的《黄初历》，后又改用尚书郎杨伟造的《景初历》。据《宋书》卷十二载，杨伟曾奏告魏明帝："臣之所建《景初历》，法数则约要，施用则近密，……究极精微，尽极数之极者，皆未如臣如此之妙也。"但因当时三国鼎立，故蜀汉仍用《四分历》，孙吴则用《乾象历》。

西晋王朝建立之初，晋武帝改《景初历》为《泰始历》。不久，当阳县侯杜预先后编订《二元乾度历》、《春秋长历》，刘子骏和李修等人又相继编订《三正历》和《乾度历》，使历书的准确性更高了。

有晋东迁以后，晋元帝复用汉灵帝时刘洪所造的《乾象历》。晋穆帝时则改用著作郎王朔之造的《通历》。与此同时，北方十六国后秦则采用姜岌编订的《三纪甲子元历》，北凉则通用赵歐所造的《元始历》。需要指出的是，赵歐的《元始历》已摒弃了沿用近千年之久的19年置7闰之法，而提出了更趋准确的600年置221个闰月的算法。这个新闰法，进一步调整了旧历法回归年与朔望月之间的关系，在我国历法史上占有重要地位。

南朝刘宋之初，著作郎兼领国子学士何承天又制订出一部新的历法，这就是以宋文帝年号定名的《元嘉历》。据《宋书》卷六十四载，何承天是一位"聪明博学"，"儒史百家，无不该览"的人。他撰国史，删定《礼论》凡300卷，并有《前传》、《杂语》、《纂文》等。他还写《达性论》，与佛教僧徒论战。

另见同书《律历志》，何承天造新历成后，曾上疏宋文帝。帝复令太史令钱乐之检定，然后于元嘉二十三年（445）正式在全国使用。

但是，《元嘉历》仍然还不够精密，诸如日月的方位、行星的出没和冬至、夏至的时间，与事实尚有所出入。于是在宋、齐之际，又推出了一部新的历法——《大明历》。《大明历》的编订者，就是我国古代最负盛名的科学家祖冲之。他的名字，已被命名为月球上的一座山名。

祖冲之（429—500），字文远，祖籍范阳道（今河北涞水县北，原书作"蓟"，误）人。《南齐书》卷五十二有传。他曾为娄县令、谒者仆射，转长水校尉。官职虽然卑微，但科学成就卓越，曾著《易》、《老》、《庄》义，释《论语》、《孝经》，注《九章》，造《缀术》，作《安边论》，在历法、算学方面的贡献尤大。他认为何承天的《元嘉历》虽然"比古十一家为密"，但"尚疏"，决定更造新法。

《大明历》的一个突出特点，是第一次将当时最新的科学成果——东晋虞喜的岁差理论运用到计算中去，对北凉赵歐《元始历》提出的600年置221个闰月的计算进行了反复推算。结果，他提出了一个新的标准，即每391年设置144个闰月的闰周。按此演算，得出回归年的长度（即一年的天数）为365.2428148日，与现今准确数据仅差46秒。祖冲之所推算出来的数据，直到南宋庆元五年（1199）杨宗辅编制《统天历》以前一直是最准确的。

另外，祖冲之在历法计算中，还第一次引入了交点月（即月亮连续两次经过黄道和白道的同一交点所需的时间），并推算出一交点月是27.21223天，和现在准确数据27.21222相差不到1秒钟。对于五星会合周期数值的运算，祖冲之也取得了惊人的成

就。他推算木星（古称岁星）公转周期是11.858年，接近于11.862年的现代测定值。水星公转周期则几乎与真值相同。即使是误差最大的火星，祖冲之的推算与现代真值也只差百分之一日。

正由于祖冲之“少稽古，有机思”，“目尽毫厘，心穷筹策”，勇于吸收前人的最新成果，纠正前人的偏差和错误，才使《大明历》的精确性达到空前未有的高度。在新历编成后，他上书宋孝武帝请求颁行，却遭到孝武帝的宠臣戴法兴为首的朝臣们的反对。戴法兴等人对《大明历》引进“岁差”和行新闰法横加指责，认为“古法虽疏，永当循用”。祖冲之敢于坚持真理，以自元嘉十三年（436）至大明三年（459）计23年间发生的4次月食时间为实例，对那些因循守旧的观点逐一加以驳斥。经过前后两年的论争，宋孝武帝才决定于转年颁行。但不久孝武帝死，实行《大明历》一事遂受阻。直到祖冲之死后的第10年（梁天监九年），经过他儿子祖暅之的多次上书，《大明历》才正式颁行。

四、北朝历法

北魏王朝建立之初，主要行曹魏杨伟《景初历》。太武帝灭北凉时，得赵歜所修《元始历》，乃更而行之。太平真君(440—450)中，司徒崔浩曾造《五寅元历》，因崔被诛而不行。后又有《景明历》。神龟（518—519）初，侍中、国子祭酒兼领著作郎崔光上表说，当时又有张洪、龙祥、李业兴等三家新历。经前镇东府长史祖莹等研究其事，复参合卢道虔、卫洪显、胡荣、道融、樊仲遵、张僧豫六家新历共成一历，是为《神龟历》，或名《神龟壬子元历》。及孝明帝即位，以年号定名《正光历》。（《魏书·律历志上》）

东魏时，由于《神龟历》与天象稍违，荧惑失次，四星出伏。于是，命李业兴重加修正，是为《甲子元历》。兴和元年（539），新历造成时，复经田曹参军信都芳审正，以为较旧历近天者多，乃行于世。（《魏书·律历志下》）北周时，有马显造《丙寅元历》。稍后，又有张胄玄尤精术数，他总结祖冲之、马显寅等人历法的不足，详加说明原因，并改造新历。然而，这已是隋朝初年的事，故不赘述。

第二节　算　学

随着生产劳动和社会经济发展的需要，我国历代人们积累了丰富的算术知识。山东嘉祥县武梁祠中的石刻画——女娲手执规和伏羲拿着矩，就是远古时我国已有算术的最好说明。大约在公元前1世纪时(西汉后期)，我国已产生了两部算术著作——《周髀算经》和《九章算术》。魏晋南北朝时期，又出现了一批新的算术著作，如赵爽的《周髀算经注》，甄鸾的《五曹算经》、《五经算术》、《数术记遗》，以及《孙子算经》、《夏侯阳算经》、《张邱建算经》等。这些新的成果，大大地丰富和完善了我国古代数学的体系。在这一时期的许多数学家中，以刘徽、祖冲之和他的儿子祖暅之的贡献最大。

一、刘徽《海岛算经》和《九章算术注》

刘徽，魏晋期间人。生卒年均不可考。他是我国古代一位有名的数学家，曾撰有《九章重差图》、《海岛算经》和《九章算术注》等有关算术的书。

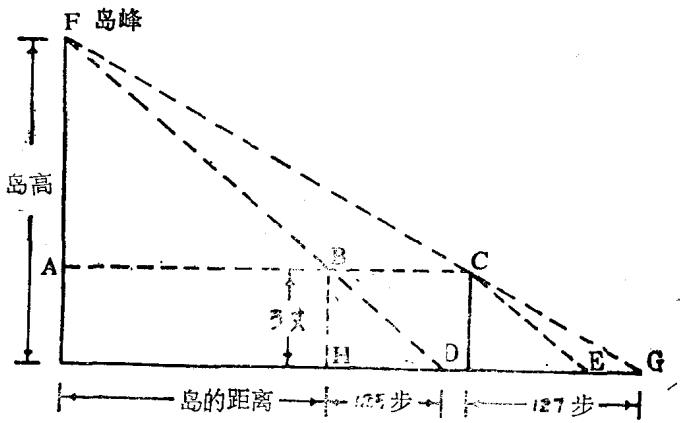
《九章重差图》，1卷，但在唐代初年已失传，故其情况不

详。顾名思义，大概为计算《九章算术》和《重差》（即《海岛算经》）时的图解之书。

《海岛算经》本名《重差》，1卷。因卷首以海岛立表设问，故自唐代后改为今名。它主要讲述通过测量推算以求得实物高、深、广远数据的计算方法。书中共有9个例题。如第一题是：

> 今有望海岛，立两表齐高三丈，前后相去千步，令后表与前表参相直。从前表却行一百二十三步，人目着地取望岛峰，与表末参合，问岛高及去表各几何？

换句话说，为求岛的高度与距离，先立两个标杆，使两竿与岛高处于同一平面，人的眼睛贴近地面，分别从两个标竿后退，观察到眼睛、竿顶和岛尖三者在一条直线上，记下自标竿后退的距离。然后就可以利用表高、两表距离以及两个后退的距离等数据，计算出海岛高度与远近距离。如图所示：



图中先画去二条辅助线AC和CE，CE和BD平行。因为△FAB和△CLE相似，△FBC和△CEG相似，根据相似三角形对应边成比例的道理，就可以导出所需要的计算公式。这种测量计

算高、深、广、远的方法，最复杂的要通过4次测算，故刘徽称为“重差术”。

大概在曹魏景元四年（263）前后，刘徽为《九章算术》一书作注解。《九章算术》是一部以问题集解形式编订而成的数学经典著作，作者不详，成书约在公元前3世纪至1世纪间。它分为“粟米”、“衰分”（衰音崔 cuī，按比例之意）、“少广”、“商功”、“方田”、“均输”、“盈不足”、“方程”和“勾股”等九章，故名。其内容涉及分数四则运算、面积和体积计算，开平方和开立方的方法，各种分配比例问题，正负数概念和正负数加减法则，多元一次联立方程的解法，以及一般二次方程（首项系数非负）的解法等。这部著作的出现，是我国古代数学已经形成比较完整的系统的标志，但缺点是文字过于简略，既没有对解法或结论进行必要的解释，更没有在数学理论方面作出应有的探讨，对于算学的进一步发展是不利的。

刘徽在《九章算术注》中，及时地弥补了《九章算术》的不足，并将它提到数学理论的高度加以说明。如他在《方田》注中说：“物之数量，不可悉全（整数），必以分（分数）言之。”在《少广》注开方术时，也以“凡开积（正方形面积）为方（方边），方之自乘当还复其积”的话加以小结。他认为，当开平方或开立方不尽时，只以分数去表示奇零是不十分准确的，应该继续开方下去以求其微数，从而得出更为准确的近似值。

在《九章算术注》中，刘徽还创立了计算圆周率（即π）的严密理论和完善的算法，这就是“割圆术”。原来，在刘徽以前，我国古代数学家已有“径一周三”的说法，并运用于实践。但数值过于粗略。到西汉刘歆和东汉张衡时，采用的圆周率分别为3.1547和3.1466。三国时的王蕃，曾经用过“四十五分之一百四

十二”（相当于3.1566）的数值。这些数值较之“径一周三”（即π等于3）更为准确，但仍不够精密，而且也没有作出理论的依据。刘徽的“割圆术”，先是把圆六等分作成圆内接正六边形，再用勾股法去算出六边形周界的长度。然后再把圆继续等分，作十二边形、二十四边形、四十八边形直到九十六边形，依次求出周界的长度。他认为当圆内接正多边形边数无限增加时，其周长即愈益逼近圆周长，“割之弥细，所失弥小。割之又割，以至于不可割，则与圆周合体而无所失矣”。（《九章算术·方田》注）这种割圆术，使折线逐步接近曲线，使多边形的周界逐步接近圆周，以求得圆周长的更精确数值。换句话说，当圆内接正多边形边数无限多时，其周长的极限即为圆周长，面积的极限即为圆面积。刘徽的这种方法和理论，在当时具有重大意义，一是把极限的观念用之于解决算学问题，二是大大简化计算过程，直接用圆内接正多边形的方法去求出相当精确的数值。根据刘徽推算，当把圆内接到正一百九十二边形时，圆周率的近数值是五十分之一百五十七（即π=3.14）。而另一个圆内接正三千零七十二边形的近数值为一千二百五十分之三千九百二十七（即π=3.1416），可能也是刘徽算得的。这个近似值是当时世界上的最佳数据。

除“割圆术”外，刘徽还运用了“齐同术”、“今有术”、“图验法”、“棋验法”等各种计算方法。如刘徽论证“齐同术”时说：“凡母互乘子谓之齐，群母相乘谓之同。同者，相与通同共一母也。齐者，子与母齐，势不可失本数也。”换句话说，这就是今天分数加减法中的通分法。又如“今有术”，是用今有术计算反比例的问题。如“均输”章第十七题是：

今有客马日行三百里，客去，忘持衣。日已三分之

一，主人乃觉，持衣追及，与之而还至家，视日四分之三。问主人马不休，日行几何？

刘徽作注道：

主人用日率者，客马行率也。客用日率者，主人马行率也。母同则子齐，是为客马行率五，主人马行率十三。于今有数三百里为所有数，十三为所求率，五为所有率，而今有之，即得也。

意思是说，主人追及客人的时候，二马所花费的时间（用日率）和马行的速度（马行率）成反比。主人用日率为

$$\frac{1}{2}\left(\frac{3}{4}-\frac{1}{3}\right)=\frac{5}{24}日$$

客人用日率为

$$\frac{1}{3}+\frac{5}{24}=\frac{13}{24}日$$

根据用日率和马行率成反比的道理，可知客行马行率和主人马行率的比是5∶13。所以得主人马日行为：

$300\times13\div5=780$里

至于“图验法”和“棋验法”，是关于平面积、立体积、圆锥体积、球体积等计算方法。这里不一一复述。需要重视的是，刘徽在注释中始终遵循“析理以辞，解体用图”的原则，又利用平面图形的分割和重新组合，成功地证明了勾股定理，勾股弦以及它们的和、差的互相推求问题与开平方的方法步骤等等，为我国数学史增添了光辉的一页。

今天，刘徽的《九章算术注》已经成为世界科学名著，被译成多种文字出版，为世界数学界所推崇。诚然，这种作注的形式，影响他对数学理论的更深入系统的研究，但他的成就仍然是

十分突出的，他是世界上享有盛誉的古代数学家之一。

二、祖冲之的圆周率

如前所述，祖冲之编订的《大明历》，是我国当时最为精确的一部历法。他在圆周率计算方面的成就更为突出，是世界上第一个把圆周率的准确数值算到小数点后7位数字的人。

关于他对圆周率的计算方法，记录在他编写的《缀术》一书中。这本书在唐代是算学的主要课本之一，可惜在北宋时已失传。现在一般人认为他也是采取割圆术，但他的计算比刘徽更为细致和精确。他从圆的内接正六边形开始，边数一倍又一倍地增加，一直翻了11翻，算到一万二千二百八十八边形的边长，对于得出圆周率在“周三径一”之后的7位数字。据《隋书·律历志》载：

> 自刘歆、张衡、刘徽、王蕃、皮延宗之徒，各设新率，未臻折衷。宋末南徐州从事史祖冲之，更开密法，以圆径一亿为一丈，圆周盈数（过剩近似值）三丈一尺四寸一分五厘九毫二秒七忽，朒（nǜ女去）数（不足之意，释为不足近似值）三丈一尺四寸一分五厘九毫二秒六忽，正数在盈、朒二限之间。

祖冲之计算出来的圆周率近似值（即$3.1415926<\pi<3.1415927$），要将内接正六边形的边数翻11翻，每一翻至少要经过7次运算，除加减外，还有两次乘方和两次开方。在计算过程中，他起码要保存6位小数甚至到9位数字，运算的次数共为130次以上。这在当时是一项十分艰巨而又复杂的工作，因为还没有算盘，只能用一根一根的筹码运算。如果没有娴熟的技术和顽强的毅力和科学精神，是根本不可能做到的。

祖冲之求出的圆周率数值，在当时世界上是第一次。直到他逝世1000年后，即15世纪时阿拉伯的数学家阿尔·卡西和16世纪法国数学家维叶特，才打破为祖冲之所运算出来的精确数值，达到了小数点后16位数的精确度。

另外，为了运算方便，祖冲之还求出了圆周率的约率（即疏律）和密律，“密律圆径一百一十三，圆周三百五十五；约律圆径七，周二十二”（即$\frac{355}{113}$和$\frac{22}{7}$）。（同上）这个密律的数值，在世界上也是第一次，它与现代科学求得的数值比较大不过千分之四。直到祖冲之逝世1100多年以后，德国人奥托（或称鄂图）和荷兰人安托尼兹，才先后算出这个密律的数值。但是，欧洲人当时不知道我国的科学家早已提出过“密律”，他们在编写数学史时，便把它定名为“安托尼兹律”。为此，日本数学家三上义夫曾提出建议，要将此率改称为“祖律”，以纪念祖冲之的伟大贡献。这无疑是十分公允而又正确的。

还值得注意的是，祖冲之又研究用二次、三次代数方程以求得“开差幂”（亦作“幂”，音mì）和“开差立”的问题（前者为已知长方形的面积和长、宽的差，用开平方的方法求出它的长和宽；后者为已知长方柱体的体积和长、宽、高的差，用开立方的方法求出它的边长）。这种数学上的二次、三次方程，反映出我国古代数学已经达到相当高的水平。

正是在这些数学成就的基础上，祖冲之的儿子祖暅（或作祖暅之）在世界上第一次求出了球体体积的正确公式。原来，在《九章算术》中，关于球体积的计算有错误，刘徽在注中已经指出，但却未能求出球体积的计算公式。按唐李淳风《九章算术》注引“祖暅之开立圆术”条载，祖暅应用“缘幂势既同，则积不容异”（即“等高处横截面积常相等的两个立体，它们的体积也

必定相等）的原理，求出了球体体积公式是：球体体积 $=\frac{\pi}{6}D^2$（D为球体直径）。祖暅所定的球体原理，比意大利人卡瓦列里的公理要早约1000年。为此，有人提出要把卡瓦列里公理改称为“祖暅公理”，这当然是更为符合历史的事实。

三、《孙子算经》、《五曹算经》和《五经算术》

《孙子算经》是一部有关算术例题及其解题方法的书。作者名字不详。后人疑为春秋时孙武所著，但书中有汉及晋宋间人语。因此，清戴震、阮元等人断为汉人或汉代以后所增益之作。北周时，数学家甄鸾曾为之注释，因而应是十六国或北朝前期的著作。在这部书中，列举出诸如“雉兔同笼”、“韩信点兵”、“妇人荡杯”、“鬼谷算”、“隔墙算”等有趣的问题，然后进行作答。如雉兔同笼题：

> 今有雉兔同笼，上有三十五头，下有九十四足，问雉兔各几何？答曰：雉二十三，兔一十二。术曰：上置头，下置足，半其足，以头除足，以足除头，即得。

按现在的解题是：设头数为x，足数为y，则 $\frac{1}{2}y-x$ 是兔数，$x-(\frac{1}{2}y-x)$ 是雉数。类似这些猜谜式的算题，对于初学算学的人来说，当然是颇有启迪作用的。

《五曹算经》和《五经算术》二书均为北周甄鸾所撰。前者分田曹、兵曹、集曹、仓曹、金曹5卷，内容涉及田亩面积、军队给养、粮食征收等计算方法。唐代李淳风曾为之注释。后者则为有关儒家经典《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《礼记》、《春秋》、《论语》等7经中涉及算术问题的计算方法。原书作2卷，后亦经唐代李淳风作注释。以上二书的今传本，均

由明代《永乐大典》中辑出。

四、北朝算术

北朝著名的数学家除甄鸾以外，见于《北史·艺术传》中的还有晁崇、张深、孙僧化、宋景业、许遵、许晖、卢太翼、萧吉等人，亦颇精通算术。其中以殷绍和信都芳两人的成就较为突出。殷绍，北魏长乐（今河北冀县）人。他精于《九章》、《七曜》之术。他是太武帝时的算生博士。据云，他曾就学于游遁大儒成公兴，又向沙门释昙影和道人法穆学习算术。（《北史》卷八十九）又有河间人信都芳，亦潜心研究算术，连走路时也在算计，以至坠入坑里。他常对人说："算历玄妙，机巧精微，我每一沉思，不闻雷霆之声也"。（《北史》卷八十九）当时安丰王元延明在边境捉获南朝齐数学家祖暅，留于家中而不优待。信都芳苦谏之后，才将祖暅放还。祖暅临行前，向他传授算术诸法，使他的算术更为精密。

第三节　物理学

一、静电吸引原理的初步应用

我国很早就发现良好的绝缘体经过摩擦后能吸引微小物体。古书中多有对静电现象观察的记载。《华阳国志》说："虎珀能吸芥。"《太平御览》卷八百零七《珍宝部六》引《春秋考异》："邮曰：……琥珀吸褚（芥）。"这就是说，经过摩擦的琥珀或玳瑁能够吸引微小的物体。三国时吴国会稽余姚人虞翻年幼时曾听人说："虎魄不取腐芥。"（《三国志·吴书·虞翻

传》裴松之注）这就是说，腐烂的芥籽由于含水份较多，而具有导电性，因而不能被带静电的琥珀所吸引。西晋时张华在其所撰写的《博物志》中说："今人梳头、脱着衣时，有随梳解结有光者，也有咤声。"这是有关两种常见的静电现象的记载，其一是梳子与头发摩擦而起电，其二是外衣与不同质料的内衣摩擦而起电。南朝齐、梁时期道教思想家、医学家陶弘景在其所著《名医别录》中还指出："琥珀，惟以手心摩热拾芥为真。"把是否具有明显的静电吸引作用作为鉴别真假琥珀的标准。这是静电吸引原理的初步应用。

二、嵇康的元气自然论

三国魏文学家、音乐家嵇康（224—263）在物质本源问题上提出了一些朴素的唯物主义观点。他认为"元气陶铄，众生禀焉"。（《嵇康集校注》卷六《明胆论》）世界上万物皆由"元气"变化而生，"元气"之外，再无本体之存在。他还把没有分化的"元气"称之为"太素"，在其《太师箴》中说："浩浩太素，阳曜阴凝，二仪（天、地）陶化，人伦肇兴。"这就是说，由"太素"分化为阴和阳、天和地，阳气在天上成为日月照耀万物，阴气则凝结为山河大地。正是由于"元气"中所包含的阴阳变化，才产生了人类。这就是把自然界看作是自身运动和变化的结果。嵇康还主张求"自然之理"（同上书卷五《声无哀乐论》），他用元气自然论解释了声音的发生、传播，就如气味散播一样："音声之作，其犹臭味在于天地之间。"并以此批驳了当时利用音乐宣扬"天人感应"的无稽之谈。

三、张华对消除共鸣的发现

我国古代已发现共振现象并进而掌握了消除共鸣现象的方法。《异苑》载：魏时有一宫殿前的大钟无故自鸣，众人惊异之，问于张华。张说，这是蜀郡有铜山崩塌，所以大钟会响。不久，蜀郡上报，与张华所说的一样。又《广古今五行记》载："晋中朝有人悬铜为盘，晨夕恒鸣，如人扣打，以白张华。华曰：'此盘与洛钟宫商相谐，故声相应。可锉（剉）令轻，则韵乖自止。"（《太平御览》卷五七五《乐部一三》）这些记载，虽属荒诞，但也从一个侧面说明古人对共鸣现象已有所发现。

四、荀勖的律学研究成就——律笛管口校正的数据和规律

西晋荀勖（？—289），"既掌乐事，又修律吕"，是当时著名的乐律家。泰始九年（273），荀勖制成发音准确的"新律笛（直吹，如今日的洞箫）十二枚，以调律吕，正雅乐，正会殿庭作之"。他又用"田父耕于野"所获得的周代玉尺"校己所治钟鼓金石丝竹"，使之精益求精。荀勖计算出相当准确的管口校正数，并得出确定各笛的长度和笛上各个按孔的距离的规律。在他以前，笛的制作无一定的成规。正如荀勖在泰始十年（274）的奏中所说："笛之长短无所象则，率意而作，不由曲度。考以正律，皆不相应；吹其声韵，多不谐合。又辞'先师传笛，别其清浊，直以长短。工人裁制，旧不依律'。是为作笛无法。"这就是说，笛的长短没有一定，随意制作，笛上的7个孔位平均排列，不能符合乐律的准确要求。结果用正规的乐律来考校，皆不相应；吹出的声调，多不符合。这主要是因为五度相生律的计算方法是从弦上产生的，施之于笛管，则由于管内空气柱振动的波

腹不能恰在管口，因而产生误差。所以制造律管时必须加以校正，而当时的校正办法仅能凭听觉和经验来修改管长，误差较大。

荀勖作出了重大的改进，采用新的校正办法，即先求管口校正恒量，再根据五度相生法求出管长中减去这个恒量，以确定各笛的长度和笛上各个按孔的距离。由于笛管的空气柱情形较复杂，笛两端管口乃至孔口都有一部分空气柱要突出，因此，荀勖算出的管口校正是一种复杂的包括孔口的综合校正。他经过反复实践，得出其管口校正数，相当于笛管上一个音律的长度与另一个较高四律的音律长度的差数，亦即是律管上某一律孔的长度与其气柱长度之间的差数。荀勖当时所用的尺（晋前尺），1尺合今日23.0886厘米。用这种尺的9寸作为原来规定的黄钟律的长度为20.7798厘米，较高4律的姑洗律的长度为16.4186厘米。根据荀勖的结论，黄钟笛上的管口校正数为：

$$20.7798 - 16.4186 = 4.3612\text{厘米}$$

这个差数4.3612厘米亦即是黄钟笛上宫音长度（即宫音孔位与吹口相距的长度）短于空气柱长度的差数（见图26）。

荀勖所制作的十二支笛中的黄钟笛，是以4倍于姑洗律的长度作为全笛的长度的（以厘米计算）：

$$16.4186 \times 4 = 65.6744\text{（黄钟笛全长度）}$$

以黄钟律的长度和姑洗律的长度之和，作为笛上宫音孔位（第二孔）：

$$20.7798 + 16.4186 = 37.1984$$

这个长度37.1984厘米就是管上宫音孔位距管末端吹孔的长度，即笛管宫音的长度。把宫音的长度加入管口校正数4.3612厘米，就是宫音空气柱的长度：

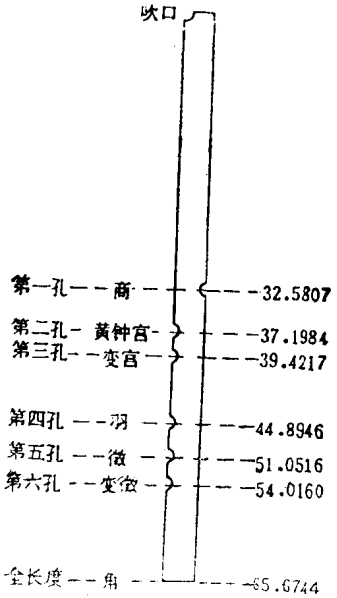


图26．　荀勖的黄钟笛各孔位置图

37.1984 + 4.3612 = 41.5596（宫音空气柱长度）

以宫音的空气柱长度的基础，根据三分损益法，再减去宫音已计算在内的管口校正数，就得出笛上徵、商、羽、变宫、变徵各音的孔位：

$$41.5596 \times \frac{4}{3} = 55.4128$$

55.4128 − 4.3612 = 51.0516（第五孔徵音孔论）

$$55.4128 \times \frac{2}{3} = 36.9419$$

36.9419 − 4.3612 = 32.5807（第一孔商音孔位）

$$36.9419 \times \frac{4}{3} = 49.2558$$

49.2558 − 4.3612 = 44.8946（第四孔羽音孔位）

$$49.2558 \times \frac{2}{3} = 32.8372$$

$$32.8372 \times \frac{4}{3} = 43.7829$$

$$43.7829 - 4.3612 = 39.4217$$（第三孔变宫孔位）

$$43.7829 \times \frac{4}{3} = 58.3772$$

$$58.3772 - 4.3612 = 54.0160$$（第六孔变徵孔位）

荀勖在当时能得出较为正确的管口孔口校正的数据和以此来制定各笛的长度和笛上各按孔距离的规律，很可能是同时依照弦律各音的高度制作了许多口径相同而长度不同的笛管，比较按弦律算出的管长与实际发生同样高度音的管长，求出它们的差值，并记下它们的容积和长度，从而计算出管口与吹口的校正数，这既反映了我国古代律学发展的先进成就，亦表明我国在音乐声学研究上作出的重大贡献。

五、何承天的律学研究成果——最早的“十二平均律”

南朝宋·何承天（370—447）反对京房（前77—前37）等人把乐律“谬为六十”、定律数繁多的做法，发明一种接近十二平均律的“新律”。他看到从黄钟出发生律十二次后，得不到原黄钟之长。于是他研究出一种新法，即把达不到的管长（或弦长）的差数分为十二份，分别加在十二次五度相生上，即是在十二律的内部来调整各律的高度，使十二律中最后一律能回到出发律上。这样，以管长(或弦长)差数分配所得的平均律，虽与由频率比所得的准确平均律不同，但何承天律的各律与准确的平均律相比，差别最大的也只有9.1音分①，就听音效果来说，人耳已听

①音分：一种计算音程距离的单位，为英国比较音乐学家埃利斯所发明。用一个音分表示十二平均律的半音的1/100，100个音分即代表半音音程。

不出两者之间的差别。

但何承天的新律实用价值不大，因为他只按照律管长度来平均分配差数，而不是按频率来分配差数。这反而使各律间音程紊乱，转调更加困难，不便实用。尽管如此，但何承天的大胆尝试打破了五度相生的陈规，促使乐律研究向着“等程”的方向发展，开辟了途径，为明代朱载堉十二平均律的发现作了准备。

六、对电学和磁学的认识和研究

我国古籍上很早就有对尖端放电现象与避雷装置、磁现象和对于磁性本质的探讨，以及磁力应用方面的记载。晋·干宝《搜神记》里记载，公元304年，成都王颖发动叛乱，发兵邺城，夜间可见“戟锋皆有火光，遥望如悬烛”。这实际上记载的是尖端放电现象。因为戟竖立在露天旷野，如碰到上空有带电云层时，戟尖就有可能放电而产生亮光。与此相联系，早在三国和南北朝时代，我国古籍上就有“避雷室”的记载，表明当时我国已有了避雷措施（见图）。

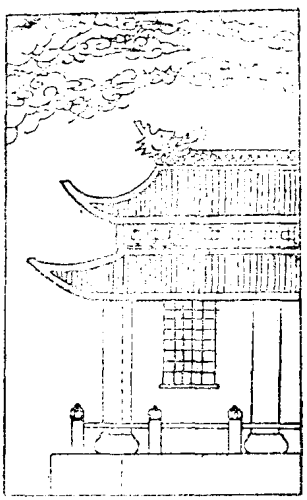


图27.古代建筑的避雷装置。

我国古代对磁现象的认识，比对静电现象认识要早得多。成书于战国时期（前475—前221）的《管子·地数》有“上有慈石者下有铜金”的记载。战国末秦相吕不韦与门客今撰的《吕氏春秋·精通》说：“慈石召铁，或引之也。”东汉高诱在《吕氏春

秋注》中说："石，铁之母也。以有慈石，故能引其子。石之不慈者，亦不能引也。"因此汉以前把磁石写作"慈石"，意即"具有慈爱之性的石"。由此可知，古人对磁石吸铁的性质已早有了解。至于天然磁石在医疗临床实践中的应用也很早。《史记·扁鹊仓公列传》中就有"齐王侍医遂病，自炼五石服之"的记载。据东晋葛洪所著《抱朴子·内篇》卷五《金丹》："五石者，丹砂、雄黄、白矾、曾青、慈石也。"可知五石内包含有磁石。这种内服药当时称为"五石散"，魏晋间人多喜服之。至南北朝，医书讲述磁石的治疗功能及所治病有"养肾脏，强骨气，益精除烦，通关节，消痈肿、鼠瘘、颈核、喉痛、小儿惊痫；炼水饮之，亦令人有子"。（见《名医另录》）由此可见磁疗的治病范围较前又有所扩大，其中"炼水"可能就是用于医学的最早的磁化水。①

上述情况表明，我国古代数学和物理学在魏晋南北朝时期取得了许多惊人的突破。这些成就不仅在我国数学史和物理学史上占有重要的地位，而且在世界科学史上，也是为当时其它国家所无法匹敌的。

① 以上参见蔡宾牟、袁运开主编《物理学史讲义——中国古代部分》，高等教育出版社，1985年5月第1版。

第十四章　医学和化学

第一节　医　学

我国医学源远流长，自成体系，它是祖先们数千年来养生和与疾病作斗争的经验积累，内容非常丰富，神农“尝味草木，宣药疗疾，救夭伤之命”，黄帝“命雷公岐伯论经脉”、“典主医病经方”等传说，是我国医学发展的端倪。到春秋战国时期，我国已初步建立起医学理论，并逐渐形成一套有关诊断和用药的方法：如春秋时秦国医家医和的“六气失和致病说”，秦越人（扁鹊）的“四诊法”，还有针灸、按摩、汤液、导引等疗法。两汉时期，我国已出现了一部药物学专著——《神农本草经》；炼丹术也有了明显的进步。这些科学技术上的成就，为魏晋南北朝医学和化学的发展奠定了基础。

一、张仲景和《伤寒杂病论》

张仲景，名机（约150——219），南阳郡（今河南南阳市）人。据载，在建安元年（196）以后的几年中，中原地方疫病流

行，“家家有僵尸之痛，室室有号泣之哀，或阖门而殪，或覆族而亡”。他的家族本来有200多人，因瘟疫“死亡者三分之二，伤寒十居其七。”（《伤寒杂病论·序》）于是，他辞去长沙太守之职，转而专心研究医学，重点放在传染病的防治方面。他一面“勤求古训，博采众方”，认真阅读《素问》、《八十一难》、《阴阳大论》等古代医籍，到民间去搜集行之有效的药方，一面“辨证论治”，结合自己的临床经验，进行综合分析。经过多年的茹苦努力，他终于写成了一部医学巨著《伤寒杂病论》16卷。

《伤寒杂病论》是一部有关霍乱、痢疾、肺炎、流行性感冒一类急性传染病的专著（不是西医通常说的由伤寒杆菌引起的肠伤寒病），书中载有对病理、诊断、治疗以及用药等内容和论断。在病症方面，他归结为太阳、阳明、少阳、太阴、少阴、厥阴等6个病类，并对每一类病症的发生、发展与变化作了科学的分析，叫做“六经辨证”。在论治方面，他初步总结出“八纲”——阴、阳、表、里、虚、实、寒、热，并对病情的变化提出了要分清主次、轻重、缓急的治疗原则，以及要因病变而采取“随症施治”的灵活方法。在治疗方面，他使用了邪在肌表用汗法，邪壅于上用吐法，邪实于里用下法，邪在半表半里用和法，寒症用温法，热症用清法，虚症用补法，积滞、肿块诸症用消法。这就是后人所说的“八法”。还有许多具体的措施，如外搽用药、舌下含药、针灸、熨贴、按摩、浸足和人工呼吸等方法。对于妇科常见的癥症、闭经、漏下、妊娠恶阻诸病，书中亦有详细记载并提出了行之有效的疗法。

十分可贵的是，张仲景根据自己多年的实践经验，从朴素的唯物主义自然观出发，反对天命和鬼神致病的邪说。他认为：人们的躯体之所以有“千般灾难，不越三条：一者，经络受邪入脏

腑，为内所因也；二者，四肢九窍，血脉相传，壅塞不通，为外皮肤所中也；三者，房室、金刃、虫兽所伤。以凡详之，病由都尽。”这就充分肯定了人体致病的原因，或由于内部器官机能的改变，或是外邪的入侵肌体，或为物理因素的伤害，和天命鬼神毫不相关。在《伤寒杂病论》中，他还告诫人们用药的基本知识：当人体平和时“勿妄服药”；人体有疾时，如不及时治疗则“隐忍冀差，以成痼疾”；还要对症下药，辨证施治，“不须汗而强汗之者，出其津液，枯竭而死；……不须下而强与下之者，令人开肠洞泄不禁而死；……”。在饮食卫生方面，他强调说：“六畜自死皆疫死，则有毒，不可食之。”“秽饭、馁肉、臭鱼，食之皆伤人。”

在《伤寒杂病论》中，还选载有375个药方，于每个药方的应用范围，以及每一味药的相互配合和增减数量都作出说明。它如制药工艺、煎药方法和服药、用药等方面，也都作了具体的记述。

张仲景的这部医学巨著，曾因兵火战乱而散佚，后由西晋医学家王叔和编辑整理，并分成两部书：一部是专讲急性传染病的叫《伤寒论》，计10卷22篇；一部是讲各种杂病（主要是内科病症，还包括外科、妇科和饮食卫生等内容）的叫《金匮要略》，计6卷25篇。这两部著作系统地总结了汉代以前我国的医学理论和临床经验，形成了一套从辨证、立法、拟方直到用药的比较完整的医疗原则，奠定了中医医疗学的基础。为此，后世称这两部书为“医经”，尊称张仲景为“经方大师”和“医圣”。直到现在，这两部书仍然是中医理论和临床治疗的重要典籍，并受到世界特别是亚洲诸国如日本、朝鲜、越南医学界的推崇。张仲景不愧是世界医学之林中的一位杰出的医学家。

二、华佗与外科、麻沸散

华佗（约145——208年），字元化，别名旉，沛国谯（今安徽亳县）人。与曹操同乡。《后汉书》和《三国志》均有传。据载，他年轻时便喜欢钻研医术，不贪图功名利禄。他虽然兼通数经，但却两次拒绝出仕为官。为了给人治病，他的足迹遍及今安徽、江苏、山东、河南各地，医治过各种各样的奇难病症。从传中所列举的病例看，他对内科、外科、妇科、儿科和针灸等科无所不通，其中以外科尤为擅长。为此，后代医家尊崇他为外科的鼻祖。

华佗的外科手术是很高明的。《三国志》卷二十九说："若病结积在内，针药所不能及，当须刳割者，使饮其麻沸散，须臾便如醉死无所知，因破取。病若在肠中，便断肠湔洗，缝腹膏摩，四五日差，不痛，不亦不自寤，一月之间，即平复矣。"他曾给病人割去左脚膝盖上的疮，为孕妇取出腹中的死胎，替病人摘除胃肠中的肿瘤等。据《三国志》卷二十九注引《佗别传》载："又有人病腹中半切痛，十余日中，鬓眉堕落。佗曰：'是脾半腐，可刳腹养治也。'使饮药令卧，破腹就视，脾果半腐坏。以刀断之，刮去恶肉，以膏傅疮，饮之以药，百日平复。"

华佗之所以在外科方面取得一系列的成功，是与当时的解剖术、诊断术和止血术的进步分不开的，也与他发明的"麻沸散"有重大关系。麻沸散药方早已失传，据云是以曼陀罗（Datura stramonium）花（也叫洋金花、风茄花）为主药配制而成，在动手术以前让病人和着热酒服下，病人失去知觉后便可以动手术。这里要附及说明的是，欧洲人发明麻药只有100多年的历史。1842年，法国人黑克曼开始用二氧化碳去麻醉动物，1844年，美国人

柯尔顿用一氧化二碳（笑气）做麻药。1848年，美国人莫尔顿改用乙醚做麻药。照此说来，华佗发明的麻沸散要比西医麻醉药早1600多年。

华佗对针灸也很有研究，“若当灸，不过一两处，每处不过七八壮，病亦应除。若当针，亦不过一两处。”直到现在还为人们遵循用针的“华佗夹脊穴”（沿脊柱两侧的穴位），就是他首先倡导的。

另外，华佗十分重视医疗体育保健工作。他对学生吴普说：“人体欲得劳动，但不当使极尔。动摇则谷气得消，血脉流通，病不得生，譬犹户枢不朽是也。”他又模仿虎、鹿、熊、猿、鸟这五种动物的姿态动作，编成“五禽之戏”，要吴普、樊阿等学生们坚持练习，以提高身体素质。其中吴普坚持锻炼，“年九十余，耳目聪明，齿牙完整”。（《三国志》卷二十九）

由于华佗的医术高明，经常患偏头风病的曹操要他当侍医。华佗以妻子有病为借口，一再拖延返回许都。曹操恼怒之余，把华佗杀了。华佗临死前，曾将“此可以活人”的一卷书交付狱吏，但见狱吏怕受牵连，不受，便“索火烧之”。故华佗没有医著传世。华佗死后，曹操的偏头风病更断不了根，爱子仓舒也病危难治。这时候，曹操才叹息道：“吾悔杀华佗，令此儿彊死也！”（同上）

诚如上述，华佗的医术是很高明的，但在当时的科学技术条件下，华佗真的能剖腹断肠取出死胎和摘除肿瘤吗？这些外科手术在当时应该是十分神奇的，因而引起了不少人的疑惑。如陈寅恪师在《寒柳堂集·三国志曹冲华佗传与佛教故事》中便提出了质疑，认为华佗“断肠破腹，数日即差，揆以学术进化之史迹，当时恐难臻此”。他通过比较研究，结合佛教故事和语音影响，进

行新的解释。他说：华佗的神奇医术与佛经《榇女耆域因缘经》所载的神医耆域的诸奇术相同，华佗的名字亦与天竺语有关。华佗本名华旉，华佗二字古音与gada 相应。天竺语有agada，是“药”之意。省去a字即省却“阿”字，犹如“阿罗汉”简称“罗汉”。这样，医术高明的华尊，由于“当时民间比附印度神话故事，因称为华佗，实以药神目之”。陈寅恪师的创见，虽然一时难为世人所理解和接受，但其学贯中西和综合考察历史疑案的精神，是值得钦佩和学习的。

又，华佗的弟子吴普，亦曾著《吴普本草》6卷。宋时亡佚，其文散见对《艺文类聚》、《初学记》、《太平御览》。清孙星衍采摭辑入《神农本草经》。另一名弟子樊阿，善针术，他打破胸藏间入针不过四分的旧例，针骨入一、二寸，巨阙胸藏针下五、六寸，而病辄皆瘳。他有寿百余岁。（《三国志》卷二十九）

三、王叔和与《脉经》

王叔和（约201——280），名熙，今山西高平县人，是西晋时代著名的医学家。关于他的生平事迹，史书上很少记载。他官至太医令（见皇甫谧《针灸甲乙·自序》），“性沉静，博好经方，洞识摄养之道，深晓疗病之源。”他除整理、编次张仲景的医学著作《伤寒杂病论》为《伤寒论》和《金匮要略》两部，使这部医学巨著得以广泛流传以外，还编撰出我国第一部最为系统和最为集中的脉学专著——《脉经》10卷98篇，计10万1千多字。

脉诊（包括切脉、把脉和候脉）是中医诊断学的重要组成部分，也是祖国医学最富于特色的卓越成就之一。脉诊在我国有悠

久的历史。在《周礼》一书中已有关于切脉的记述。据司马迁《史记》载，战国时期，名医秦越人（被称为神医扁鹊）精于脉诊，故司马迁说："至今天下言脉者，由扁鹊也。"西汉的淳于意和三国初期的张仲景、华佗等人，也都十分重视脉诊。王叔和的《脉经》，就是在前代医家的经验和《内经》、《难经》、《伤寒论》等医著的基础上写成的。应该指出，王叔和的这部脉学专著并不是过去脉学的重复或堆积，它具有下列3个明显的特点：

其一，改进了切脉法

我国过去的脉诊是相当繁复的。如《内经》的脉法为"三部九候遍诊法"，三部即上（头）、中（手）、下（足）部，每部又细分为天、地、人三处，都要切诊。又如张仲景《伤寒论》的脉法为"三部诊法"，即切"人迎"（结喉旁颈总动脉）、"寸口"（腕部桡动脉）和"趺阳"（背部胫前动脉）三部。王叔和在总结前人经验的基础上，将切脉原则规范化。在一般情况下，只进行寸口切脉。他把寸口分为寸、关、尺三部，各部再取浮、中、沉3种脉象（亦称三部九候切脉法），并结合病人的其他症状进行诊断。只有在患者两手无脉或病情危急时，才切人迎、趺阳和太溪（足内踝后侧经后动脉）。这种改进是很有实用价值的。

其二，总结出24种脉象

根据前人的成果和临床经验，王叔和分脉象为24种：浮、芤、洪、滑、数、促、弦、紧、沉、伏、革、实、微、涩、细、软、弱、虚、散、缓、迟、结、代、动。在《脉经》中，王叔和对各种脉象的指下感觉进行了描述。为便于人们理解，他又把24种脉象归纳为8类相似的脉，分别进行比较鉴别，以免发生混淆。

24种脉象包括有心脏搏出量，动脉管的韧性、弹性，血液的粘稠度、流动情况，血管的充盈度，以及心脏跳动的频率和节律等内容，基本上符合现代关于血液循环系统特性的认识。我国医学在1700年前就能对脉象进行详细分类，这确是中医诊断学史上的一件大事，也是中医对世界医学的一项贡献。

其三，注意脉、证、治的结合

在《脉经》中，王叔和在论述脉象、证候之后，还提出了用针的部位、用药的剂量和各种不同的治疗方法。如《脉经》卷二中说：

寸口脉浮，中风发热头痛，宜服桂枝汤、葛根汤，针风池风府，向火炙身，摩治风膏，覆令汗出。

关脉浮，腹满不欲食，浮为虚满，宜服平胃丸、茯苓汤，生姜前胡汤，针胃管，先泻后补之。

尺脉浮，下热风，小便难，宜服瞿麦汤、滑石散，针横骨关元，泻之。

以上所举事例，使人读后一目了然。这种将脉象、证候、治疗三者结合起来的阐述，对于医家临床实践时是很有效用的。诚然，由于条件的局限，《脉经》中也记有“王脉”、“相脉”、“囚脉”等唯心主义糟粕。

王叔和的《脉经》约于6世纪时传到朝鲜和日本。在11世纪初阿拉伯医学家阿维森纳所编撰的《医典》中，也曾引用《脉经》中的材料。在14世纪为波斯学者编写的《伊儿汗的中国科学宝藏》一书中，载有王叔和的名字和他的脉学内容。到17世纪时，《脉经》被译成英文、法文，开始刊行于欧洲。这一切说明，王叔和及其《脉经》，不仅发展了中医脉学，对世界医学的贡献也是很大的。

四、皇甫谧《针灸甲乙经》

皇甫谧（215—282），字士安，自号玄晏先生，安定朝那（今甘肃平凉西北）人，是魏晋时期一位多能的学者。他不仅在史学方面成就突出，对于文学、天文、历法也有颇深的造诣。但是，他是隐士，多次谢绝出仕，情愿过着“躬自稼穑，带经而农”的生活。他勤奋好学，博综典籍百家之言。后得风痹疾，犹手不辍卷。他在药学方面也积累了不少经验。《针灸甲乙经》一书，就是他在医学方面的代表作品。

针灸是中医最富于特色的学说和方法之一。针灸之学在我国源远流长。在皇甫谧之前，我国已出现了如《内经》、《难经》、《素问》、《灵枢》（即《针经》）和《明堂孔穴针灸治要》等有关针灸的医书，也曾有过如淳于意、华佗、张仲景等许多精通针灸的医学大师。但是，过去的针灸学只是停留在“各承家技”的基点上，对于针灸的部位、配方和疗效的看法亦多有不同，容易以讹传讹，陋习相沿，给针灸学的发展带来不利。于是，皇甫谧根据自己犯风痹症的条件和疗治的经验，对前人的研究成果进行反复论证，终于完成了这部功力颇深的针灸学专著。

《针灸甲乙经》共12卷，计128篇。这部专著与过去的医书不同，其最大特点是从医学的整体观念出发，在“辨证论治”的思想指导下去叙述针灸的部位和疗效，把生理、解剖、脏腑、经络、腧穴、病机、诊断、治疗等相关的内容加以系统化和规范化。在这部专著中，既有对五脏六腑、十二经脉等生理器官的详细论述，又有对头、面、颈、背、胸、腹、手、足等各个部位的654个腧穴的分布说明。对于过去医书中存在的一些谬误，他结合自己的实践经验作了厘正。如三国时孙吴太医令吕广说太仓穴

在脐上三寸，他改正为脐上四寸。又如中腕穴的穴位，也是由皇甫谧最后确定的。他如“妇人杂病”、“小儿杂病”，书中则另辟专节叙述。

《针灸甲乙经》的另一个特点是创造性地总结出一套针灸操作手法和各种注意事项。他说，针灸时要“法则天地”，即注意环境和季节的变化，注意病人的年龄、性别、胖瘦和体质，以决定针刺的深度、强度和艾灸的壮数。在进行操作时，态度要认真，精神要凝聚，“手如握虎，神无营于众物”。另外，他还指出针灸有许多禁区，不能马虎大意，如“刺中心，一日死”，“刺中肺，三日死”，“刺中肝，五日死”，“刺中胆，一日半死”，“刺中肾，三日死”等。

《针灸甲乙经》是我国古代针灸学的集成和总结，具有很高的使用价值。唐时太医署设有针灸专科，将此书定为学生必读的教材。该书在唐时传至日本后，日本医学校也将它列为针灸科学生的用书。直到今天的许多有关针灸学的著作，也莫不以此书作为蓝本。国际针灸经络穴位委员会，亦已把《针灸甲乙经》列为必读的参考书之一。

皇甫谧之所以能成为一个博学多能者，并在针灸学上作出重大贡献，这与他安贫乐道不慕富贵是分不开的。他曾多次被辟举为孝廉、贤良方正、太子中庶子，但都以疾辞不就。有人问道：“先生年迈齿变，饥寒不赡，转死沟壑，其谁知乎？”他回答说：“且贫者士之常，贱者道之实，处常得实，没齿不忧，孰与富贵扰神耗精者乎！……苟能体坚厚之实，居不薄之真，立乎损益之外，游乎形骸之表，则我道全矣。”（《晋书》卷五十一）

五、葛洪著《肘后卒急方》

葛洪是一位多才多艺的学者。有关他的生平和在哲学、道教改革诸方面的情况，已如上述。这里主要介绍他在医学方面的成就。

葛洪在医学上的贡献，一是编撰《玉函方》（即《金匮药方》）100卷，二是写成《肘后卒急方》3卷。前者是古代验方的汇编，后者篇幅虽少却为后世所重。所谓"肘后"，是说可以随手挂于胳膊肘上，而"卒急"即为应急之意。换句话说，这是一本"急症手册"。

《肘后卒急方》是一部具有实用价值的方书，书中记有诸般疾病的症状、治法和药方，文字简约明瞭，用药力求廉便，故为历代医家所喜用。萧梁时陶弘景曾整理补充该书，改名为《肘后百一方》。金代杨用道又曾删补，复更名为《肘后备急方》（或称《肘后卒救方》），简称为《肘后方》，至今犹存。

从医学发展史角度看，《肘后方》在关于急性传染病方面所取得的成就尤须注意。归纳起来，有以下5项：

其一，"天花"（即"虏疮"）

葛洪是我国详细记述"天花"最早的人。他写道："比岁有病天行发斑疮，头面及身，须臾周匝，状如火疮，皆载白浆，随决随生，不即疗，剧者数日必死。疗得差后，疮瘢紫黯，弥岁方灭，此恶毒之气也。"关于疗法，他认为"煮葵菜，以蒜酱啖之，即止。"

其二，"尸注"（亦称"鬼注"，即结核病）

"注"是传染之意，即通常所说的结核性传染病（如肺结核、骨关节结核、肠和腹膜结核等）。他说，传染病有36种至99

种，患者经常“寒热、淋沥、怳怳、默默”，即发冷发烧、浑身疲乏、精神恍惚，身体瘦弱。如果“累年积月，渐就顿滞，以至于死。死后复传之旁人，乃至灭门”。因此，“觉知此候者，便宜急治之”。

其三，“恐水”（亦称“猘犬”，即狂犬病）

他说，人被猘犬咬伤后，会常常抽搐痉挛，听见水流的响声也会抽风。“疗猘犬咬方，仍杀所咬犬，取脑傅（敷）之，后不复发。”这是古代相传的以毒攻毒的办法。葛洪用以实践并取得疗效，说明他已初步掌握免疫学知识。后来，法国人巴斯德采用更为科学的方法（即先使兔子得狂犬病，然后取下病兔的脑髓制成针剂，用于预防和疗治狂犬病），那是在葛洪以后1000多年的事了。

其四，“沙虱毒”（即恙虫病）

葛洪在广东罗浮山炼丹时，曾在深山草地上发现了沙虱。通过调查研究，证明沙虱是传染病的媒介。这件事，美国人帕姆在1878年才有记载，并将其病原体（比细菌还小的微生物）定名为“立克次氏体”。

其五，用药

葛洪总结前人的经验，在用药方面也颇有成绩，如治虐疾用常山，痢疾用黄连，哮喘用麻黄，海藻治甲状腺肿大。还有以雄黄消毒，以大黄作泻剂，以松节油治关节痛等。这些药物的用法，直到现在仍然为人们所遵循。

由于种种原因，《肘后方》不免掺杂了一些迷信和荒诞的内容，但其科学价值还是很高的。

六、陶弘景《神农本草经集注》和按摩、气功疗法

和葛洪一样，陶弘景不但是当时道教领袖，而且是一位制作“浑天象”和精通书法的多能者。他在医学上的贡献，也是为后人称道的。

原来，早在汉朝时，曾有人编撰了一部叫《神农本草经》的药物学专书，对汉代以前我国药物方面的成就作了一次总结。这部书收有365味药（植物药252，动物药67，矿物药46），但分类不科学，如凡强身补养之药皆列为上品，将常用药列为下品。由于药物归类不当，查找十分困难。另外，该书经过几百年的辗转传抄和删改，出现了不少谬误。陶弘景曾慨叹道：“魏晋以来，更复损益，或五百九十五，或四百四十一，或三百一十九，或三品混糅，冷热舛错，草石不分，虫树无辨，医家不能备见。”同时，在此书编成后的数百年间，人们又积累了不少的药物知识，需要及时补入。于是，他将365味新药，连同以前的药物共730味药，全编成书并为之作注，即为《神农本草经集注》。

《神农本草经集注》共分7卷。书中摒弃以前的分类法，采用了以药物的天然属性为标准的新分类法，即将药物分为玉石（矿物）、草木、虫兽、米食、果、菜和有名未用等7大类。在每一味药的后面，均注明药性（热药或凉药）和用途。他还将药物的药性细分为寒、微寒、大寒、平、温、微温、大温、大热等8种。因此，这部书是继《神农本草经》之后的又一次药物总结，并使药物的分类更加科学化了。

《神农本草经集注》一书有不少优点：一是记述了新的特效药物，如槟榔治疗“寸白”（绦虫），茵陈治黄疸，栝楼治消渴病（糖尿病）等；二是引用了朝鲜等国传入的五味子、昆布、芜

黄等新药物；三是制订出丸、散、膏、丹、汤、酒等的制作规程。这些都是药物学上的新成就。

自我按摩疗法

名称	操作	功效	备注
搓手擦面法	两手相对搓热，乘热擦面，从上至下，往返十数次。	令人面有光泽，皱斑不生。	古名“山川行气”。见《丹鼎景经》。
擦掌熨眼法	两掌擦热如发电，乘热捂眼，往返十数次。	如能坚持，有助于提高视力。	古称“熨目”。见《养性延命录》。
按摩眼眶法	以两中指按摩两眼眶四眥，往返三九过，或以姆食指、姆中指边按边摩之。	如恒行之，可渐达洞观之效。	古名“按目四眥”见《太上天关三经》。
推额抹眉法	两掌轻伏于前额，沿额眉中向上行入发际左右分推抹之。	通气血，滑醒头脑。	古称“手朝三元”，见《清灵真人说宝神经》。
按捏耳廓法	两手按捏耳廓上下左右四周，并以一指端旋揉耳中，往返数十次。	如坚持按摩，可令人聪彻。	古称“营治城廓”，见《道藏辑要·真诰二》
击探天鼓法	以两手掩盖两耳，用食指在脑后枕骨上，轻轻弹击二十四下。	可治耳鸣和神经性耳聋。	又名“错手掩耳”、“鸣天鼓”。见《上清握中诀》。
推按鼻侧法	以姆食中三指，沿鼻梁两侧上下推按数十次。	气平体健，预防感冒。	古名“灌溉中岳”，见《登真隐诀》。
按捏鼻翼法	以姆食或姆中二指，按捏迎香、人中二穴各数十次。	预防感冒，助治鼻炎。	古称“俯挹山源”，见《真诰》。

续表

名　称	操　　作	功　　效	备　　注
摩头顺发法	以两手或交替摩头顺发，如理发状百次。	能使头血流散，发不易白。	亦称“顺手摩发”，见《丹景经》。
顺发摩颈法	理顺头发后，两手在颈项部相握，用掌，沿脑后枕骨发际左右摩擦百次。	清脑，增强记忆力。	或称“顺发摩项”。
摩搦身体法	以两手摩搦身体各部关节数十次	却病延年。	此乃彭祖按摩长寿法。见《养性延命录》

气功疗法

名　称	操作和效用
啄　齿	清晨未起，先啄齿二七或三六，使人牙齿坚固而不龋。
咽　液	自吞唾液，一日一夜得千咽甚佳。
搅　海	自卷舌于牙齿内外上下，搅转数次，待津液多时咽下。若重复多遍，精神自振。
吐　纳	吐故纳新深呼吸，延年益寿。
餐霞饮景	对着彩霞和视线下的景色进行呼吸
内视反听	在练功达到入静时，清楚地听到自己的呼吸声音
服月精	当月初出时对月进行呼吸百次。
服日气	当日出两丈时，面向日，口吐气，鼻吸气，往返百次。
五禽戏	按华佗五禽之戏进行气功。
自　忘	练气功时全身放松，自忘一切杂念。
吸火炼形	面向火，口吸取火光往内咽之。

《神农本草经集注》的分类法对后世有很大的影响。我国第一部药典、唐代的《新修本草》和明代李时珍的《本草纲目》的分类，都是在这个基础上充实和完善起来的。

另外，陶弘景曾长期隐居于茅山（今江苏句容县东南）华阳洞，在著书立说之余，十分注意体育锻炼，并逐渐形成了一套按摩、气功疗法。兹摘引其要者列表如下（见726—727页）。

七、北朝医学

北朝医学中，较为有名的为阳平李氏一家。北魏太武帝时，李亮少好医术，曾不远千里去彭城向沙门僧坦学习针灸和授药之方。他不仅医学精谌，而且颇有医德。当时徐、兖之间，百姓疾苦，缺医少药，他多所救恤，声望日隆，致有千里而来求医的人。由于病人太多，他腾出厅房让病人居住。假若病人不治而死后，他施棺入殡，亲往吊视。他的儿子李元孙、李修，亦继承父业。李修，字思祖，曾入代京（今山西大同）任中散令，迁给事中。他的医术高明，擅长针灸，每当孝文帝和文明太后有病时，都由他行针开药。由于多有疗效，屡受赏赐。他又集诸学士及工书者百余人，在东宫撰集诸药方百余卷，皆行于世。咸阳公高允，年已百岁，而气力尚康，李修常奉命诊视。后来，他上奏说，高允脉竭气微，死期不远。不久，高允果然死亡。迁都洛阳以后，他迁升为前军将军，领太医令。他的儿子李天授，亦承父业，但医术稍差（参见《魏书》卷九十一）。

又有徐謇及其兄文伯亦善医药。徐謇，字成伯，原籍丹阳。后被魏将慕容白曜俘获，送往代京。献文帝拓跋弘为考验他的医术，先将病人置于帷幕中，让他只伸出手去切脉。徐謇根据病人的脉情，开具药方，多有效验。孝文帝迁洛后，深知他医术高

明，常叫他给自己和冯昭仪看病。后来，他官至中散大夫，转右军将军、侍御师。太和二十二年（498），孝文帝在悬瓠（今河南汝南县）得了重病，徐謇奉诏日夜兼程数百里前往诊治。孝文帝病愈后，召集百官宴会，特请徐謇坐于上席，以嘉奖他“救摄危笃振济”之功，又诏令升为鸿胪卿，封金乡县开国伯，并赏赐“绢二千匹、杂物一百匹，四十匹出御府；谷二千斛、奴婢十口；马十匹，一匹出骅骝；牛十头”。徐謇年近80时，鬓发不白，力未多衰。宣武帝正始元年（504）病卒。

另见《魏书》卷九十一载，阳平人王显及其父王安道亦善医术。王显曾奉宣武帝诏令撰药方35卷，颁布天下。又有京兆人太医令周澹，河南人阴贞，清河人李潭和崔彧等人，亦以医术扬名，文多不赘述。

八、龙门药方洞石刻药方

在北朝医学中，留下了一份十分宝贵的文化遗产，这就是现在仍能看到的洛阳龙门石窟中的石刻药方。

在被人们称之为“药方洞”的洞窟中，刻着许多验之有效的中医药方。比较一致的看法是，这些药方刻于北齐武平六年（575）六月，或许稍晚些。由于年代久远，已剥蚀漶漫，有的失落于泥石中。近人根据拓片和有关材料补正，计共得140方，内中文字完整的65方，部分残缺的42方，残损过甚的33方；治疗病名共40个。在已整理核对的医方中，属于灸法的23方，药物治疗的117方。

这些药方涉及内科、外科、妇科、小儿科、五官科、针灸科等各个方面，所用的动、植、矿物的药物凡120种，制剂方法有丸、散、膏、汤等，用药方式有内服、外洗、熏、敷等。在这些

药方中，除“疗疟方”、“疗消渴方”、“疗五痔方”、“疗瘘疮方”、“疗霍乱方”等重要病方外，值得注意的还有一个“疗恶疰人（心欲死）方”。这个“疰”病，其病为“一人死，一人复得，气相灌注也”，就是现今所说的传染性结核病。以上情况反映出北朝时中国医药事业是相当发达的。

值得注意的是，在封建社会里，医家的社会地位卑微，毫无保障。正如吕思勉先生在《两晋南北朝史》中所指出的那样：“医家流品，仍为众所贱视”。如上所述，医家服务于皇室或达官贵人，因能救人病，以见爱而得官。但当其治疗无效时，往往惨遭刑戮。《魏书》卷十四载，神元皇帝拓跋力微之曾孙上谷公纥罗“击慕容骕于义台，中流矢薨。帝以太医令阴光为视疗不尽术，伏法”。王显之死，虽由“恃势使威，为时所疾”，然朝宰亦托以世宗元恪之崩，“侍疗无效，执之禁中，诏削爵位。临执呼冤，直阁以刀环撞其腋下，伤中吐血，至右卫府一宿死”。即如上述在悬瓠救孝文帝一命的徐謇，虽当时受到特殊的褒奖，但次年（499年），“从诣马圈（地名），高祖（孝文帝）疾势遂甚，戚戚不怡，每加切诮，又欲加之鞭捶，幸而获免”。“加膝坠渊，异于俄顷，方术之士，能不人人自危乎！”（吕思勉先生语）。

医家的社会地位低下，封建统治者对医家的压制和迫害，是我国医药事业虽然发端甚早，但发展缓慢，不能突飞猛进的重要原因之一。

第二节　化学与炼丹术

化学是近代科学中的一门新学科，然而化学变化和化学反应

却是自然界物质变化中的普遍现象。秦汉时期就已在统治阶级中开始盛行的炼丹术，虽然掺杂着种种迷信的成分，妄想通过服食丹药以求长生不死，或者升天成仙。但是，炼丹家在炼丹实践中，却积累了大量关于物质变化的经验知识，摸索到不少物质变化的规律。他们把经过化学反应而产生出来的新物质，作为昂贵的药物引入医疗实践中。因此，我国古代的炼丹术，既丰富了传统药物学的内容，有助于我国医学的进步，同时也为近代化学的发展奠定了基础。

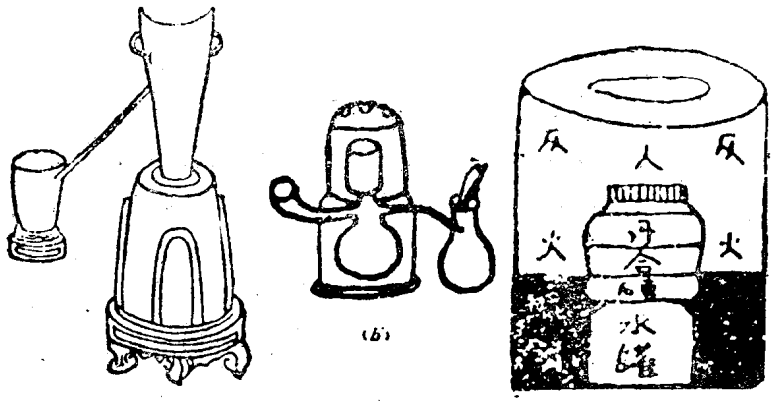


图28　（a）（b）是两种炼丹炉，“火在上，水在下”。（c）是一种炼丹用的蒸馏器。均采自《丹房须知》。

魏晋南北朝时期，在炼丹方面取得重大成就的首推葛洪。这位博学多能者曾在今广东罗浮山炼丹数十年，并在《抱朴子》内篇中记述了不少炼丹过程中的化学反应现象。如《金丹篇》载：“丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂”。意思是说，当丹砂（硫化汞）加热到一定温度时，硫被氧化而成二氧化硫，从而分离出金属汞（水银）。然后将汞与硫黄化合，生成黑色硫化汞，经升华又得出红色硫化汞结晶。又如《黄白篇》载：“铅性白也，而

赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为铅。”用近代化学的话说，白色的铅经过加热后的化学反应，可以变成黄丹(四氧化三铅)，黄丹经过化学反应又可以炼得白色的铅。因此，葛洪指出人造的黄丹乃是“化铅所作”。在《金丹篇》中，还有关于溶解黄金和人造黄金的记述。

在葛洪等炼丹家看来，服食烧制成的金丹玉液，可以使“老翁复丁壮，耆妪成姹女”。一句话，不但能够返老还童，甚至可以长生不死。这显然是荒谬可笑的。实际上，葛洪所提炼出来的“密陀僧”（氧化碳铅）、三仙丹（氧化汞）等化合物，作为外用药是有消毒杀菌作用的，但若用以内服，以求“发白更生黑，齿落出旧所”是不可能的。如1965年南京北郊象山出土的一座东晋墓中，还保存有200多粒形同豌豆的长生丹。据化验分析，长生丹中含有丹砂、雄黄、石胆、云母、赤石脂等10多种矿石成份，与葛洪《抱朴子·金丹篇》中的记载相同。而该墓的女主人名叫王丹虎，是大书法家王羲之的从妹，一生从未出嫁。按说，琅邪王氏为当时最显赫的家族，墓主人服食丹药以求长生当是事实、但她只活了56岁。而“雅好服食养性”的王羲之本人，也只活了58岁。

另一位有名的炼丹家是陶弘景，他在今江苏茅山从事炼丹几十年，在丹鼎炉旁积累了许多无机化学知识。现仍传世的《养性延命录》（收入《道藏》）中，就有这方面的记述。他不但能区分出“水银有生熟”，而且还清楚地提到水银与其他金属组合的性能，说水银“能消化金、银使成泥，人以镀物也”。这是我国第一次关于水银能镀金、镀银的记载。

在《养性延命录》中，他明确地提到胡粉（碱式碳酸铅）是“化铅所作”，黄丹(四氧化三铅)是“熬铅所作”，都是经过人

工制造出来的化合物。对于烧炼矿物时的诸现象，如真硝石（硝酸钾）“以火烧之，紫青烟起”，与芒硝（硫酸钠）是不同的。它说明远在1400多年前，我国炼丹家就已掌握了钾盐和钠盐的火焰分析法，这是世界化学史上的一项杰出的成就。

以上是魏晋南北朝时医学和化学的基本情况。这一时期还有不少医学家、炼丹家，诸如三国孙吴时的董奉，为人治病不计报酬，只求患者病好后能种杏树几株，具有高尚的医德（后世常用“誉满杏林”去称赞医生的话即由此而来）。又如北魏时的李亮，精通医术，“针灸授药，莫有不效”。他不仅“大为亓事以舍病人，停车舆于下”，而且当病人死后，“则就以棺殡，亲往吊视”（《魏书》卷九十一），表现出高尚的情操。再如萧齐时的龚庆宣，曾整理出一直保存到现在的一部外科医书《刘涓子鬼遗方》5卷。北齐时的张子信、马嗣明和张远游等人，在医学和炼丹方面都颇有成就，这里不再一一赘述（见《北齐书》卷四十九）。

第十五章　农学和地理学

第一节　农　　学

一、贾思勰与《齐民要术》

在魏晋南北朝以前，我国的农业生产事业已积累了许多宝贵经验，耕作技术也具有一定的水平。商周时期的休耕法，春秋战国时期的施肥法，秦汉时期的区田法和代田法，以及耧犁等先进的农具等等，都是劳动人民在长期劳动实践中总结出来的。西汉农学家氾胜之，也曾写过一部比较完整的农业科学著作《氾胜之书》，可惜原书已佚，仅存辑本。这是农业生产事业的一个损失。贾思勰的《齐民要术》一书，一方面继承了《氾胜之书》的科学成果，另一方面又结合当时的科学实验进行了新的探索和总结，成为我国现存最早、最完整的农业科学著作。书中提出的不少经济观点，直到今天还有借鉴的意义。

贾思勰，北魏后期至东魏初期山东益都（今山东益都县）人，具体生卒时间不详。他曾官至高阳（今山东临淄一带）太

守，其他生平事迹已不可知。《齐民要术》一书，可能撰成于北魏永熙三年（534）至东魏武定二年（544）之间。全书计分92篇，共约11万字。这里的“齐民”二字，即平民之意，泛指当时向国家交租纳税的各色编户；“要术”二字，主要是讲如何通过农业、畜牧业、手工业的生产劳动去谋生的方法。因此，只就书名而言，便可以窥见贾思勰重视实践的精神和为民造福的高尚的思想品德。

《齐民要术》一书的内容十分丰富，包罗万象。略而言之，有农作物、植物、家禽家畜、农产品加工和副业经营等。只就农作物一项来说，又细分为谷类作物、纤维作物、油料作物、染料作物、绿肥作物、饲料作物等。它如怎样去挑选种鸡，怎样养羊，甚至如何制酱、醋等均有记述。《齐民要术》可以说是一部农业百科全书。兹摘其要者分述于后：

其一，注意天时、地利和人力三要素的统一

贾思勰认为，天时有春、夏、秋、冬的变化，土壤有肥、瘠、温、寒之分别，“顺天时，量地利，则用力少而成功多”。如果违背客观规律，不注意天时地利，只能是“任情返道，劳而无获”。（《种谷第三》）当人手不够时，“宁可少好，不可多恶”。（《耕田第一》）这种因时因地所宜去合理经营生产的基本原则，是我国劳动人民的长期实践经验的总结，具有重要的指导意义。

其二，提出以农为本、多种经营相结合的思想

贾思勰对先秦以来我国的重农思想，在继承的基础上有新的发展。过去的重农思想专重于五谷桑麻，而对于农业以外的林、牧、副、渔等却多被忽略。《齐民要术》一书则不同，它所涉及的内容十分广泛，“起自耕农，终于醯（音希，醋）、醢（音海，

用鱼、肉制成的酱），资生之术，靡不毕书”（《齐民要术·序》）。即是说，他对于为使农业各部分得到互相促进和利用，而必须采取多种经营、综合发展有了初步的认识。这种以农为本、多种经营的思想，对唐宋以后乃至现代农业生产的发展都有积极作用。

其三，重视农业生产与商业买卖的有机联系

在《齐民要术》中，专门辟有《货殖》一篇，在其他篇章中也多次提到商业经营和计算。即是说，农业生产的目的，并不是单纯为自己消费，还有一个流通和变换其他生活资料的内容。既有为买而卖，也有为卖而买，把生产、流通、消费三者结合起来，才能促进封建经济的进一步发展。贾思勰的这种经济观点，在当时是很进步的。

为了搞好生产，提高产品的数量和质量，贾思勰在《齐民要术》中，以大量的篇幅总结和介绍了许多生产经验与科学技术知识。如：

其一，选种和播种

贾思勰十分重视选择优良品种的重要性，强调种子必须纯净，切忌种杂。对于“粟、黍、穄、粱、秫，常岁岁别收，选好穗纯色者，劁刈高悬之。”（《收种篇》）这叫穗选法。在播种以前，还要将种子放到水里，剔去秕粒后，将纯种捞出晾干。这叫水选法。种子播入留种田后，也要经常锄治，以防生稗子。对于播种的时令，要注意作物种类的差异。如种黍稷，“三月上旬种者为上时，四月上旬为中时，五月上旬为下时”；种小豆，“夏至后十日种者为上时，初伏断手为中时，中伏断手为下时，中伏以后则晚矣”；种麻，“夏至前十日为上时，（夏）至日为中时，（夏）至后十日为下时”。（分见《黍稷》、《小豆》、

《种麻》诸篇）对于播种的多少，贾思勰也十分讲究。如种麻“良田一亩用子三升，薄田二升”。待种子出苗后，再采用间苗法或补苗法，使种苗疏密适中，利于生长。

其二，耕耘与除草

贾思勰把《耕田》放在《齐民要术》的首篇。他将耕田的时间分为春耕、夏耕、秋耕和冬耕；按耕作顺序分为初耕、转耕；以耕作力度分为深耕、浅耕；按耕作方向分为纵耕、横耕。他根据北方气候的特点，指出“秋耕欲深，春夏耕欲浅”，耕作时“必须燥湿得所”，次则“宁燥不湿”，如果“湿耕泽锄，不如归去”。意思是说，燥耕时虽土壤成块，但它只要遇雨便能松散。湿耕则不然，一旦土壤干燥后却结成硬块，这是“无益而有损”，不如扛起锄头回家去。《齐民要术》又强调作物生长过程中要“锄不厌数，周而复始，勿以无草而暂停”。（《种谷篇》）除草可以保证农作物的养分，可以增加土壤中的肥力。除草时要做到锄小、锄早、锄了。

其三，轮种和套种

为了保存和恢复地力，我国在秦汉以前主要是采用休耕法。而在西欧，直至6世纪时（南北朝末期）还采用休耕法。贾思勰在《齐民要术》中，已多次提到了轮栽法和套种法，这是世界农业发展史上的最早记载。书中写道：“谷田必须岁易”（《种谷篇》）；“稻无所缘，唯岁易为良”（《水稻篇》）；“麻欲得良田，不用故墟。……田欲岁易”（《种麻篇》）。书中又写道：“凡美田之法，绿豆为上，小豆、胡麻次之”（《耕田篇》）；“凡谷田，绿豆、小豆底为上，麻、黍、胡麻次之，芜菁、大豆为下”（《种谷篇》）；“凡黍穄地，新开荒为上，大豆底为次，谷底为下”（《黍穄篇》）。这些轮栽和套种方法，可以使

深根作物与浅根作物互相搭配，提高土地的复种指数；还可以使各种不同作物所需的养分，得到合理的调整和互相补充，从而保存和提高土地的肥力。另外，轮栽和套种还可以减少连栽同一作物所带来的病虫害。因此，贾思勰提出的这种“用地养地”的新技术，不仅对我国农业发展有着重大影响，同时也为外国农业生产作出了重要的贡献。

其四，保墒和施肥

保墒指确保土壤中含有种子发芽和作物生长的湿度。北方气候干旱少雨，必须合理地安排中耕整地的程序和除草工作，对于雨雪要设法保存。贾思勰引《氾胜之书》的话说：“冬雨雪止，以物辄蔺麦上，掩其雪，勿令从风飞去，后雪复如此，则麦耐寒多实”（《大小麦篇》）。至于瓜地也是如此，要把冬雪堆起来以保持春天瓜苗所需的水份。这样，瓜的茎叶“肥茂异于常者，且常有润泽，旱亦无害”（《种瓜篇》）。贾思勰十分重视施肥工作，他把肥料分为人粪、厩肥、蚕矢、绿肥等，又强调要用熟肥而不用生肥。熟肥就是让肥料发酵或密闭起来，可以通过踏粪、压青和堆积诸法取得。

其五，曝根与防冻

对于不同季节的农作物，要采用不同的办法去进行护理。如水稻虽是水田作物，也要时排时灌，不能总是浸泡在水里。当稻苗渐长时，要“决去水，曝根令坚”，在水稻“将熟，又去水”。另外，贾思勰还指出，霜冻是农作物的大敌，防冻是使农作物有好收成的重要步骤。他说：“天雨新晴，北风寒切，是夜必霜。此时放火作煴，少得烟气，则免于霜矣。”（《栽树篇》）这种有关霜冻的准确预报和熏烟防冻法，直到现在还为人们广泛地应用。

其六，栽植与稼接

在《齐民要术》中，还总结出不少关于树木、果木的栽植与嫁接的好方法。如栽种白杨树，“须丛林长之，三年乃移种”，目的是使白杨长高长直。种槐树要将槐子和麻子同时下种，目的是“胁槐令长”，使槐树“亭亭条直，千百若一”。又有插枝法和埋枝法：插枝前用火烧一下既能防止病菌侵入，又可减少插枝里的水份流失；埋枝则能使果树提前结实。对于不同果木的嫁接（插法），《齐民要术》也提供了许多宝贵经验，如插接时要选择向阳的枝条，要相互对准植物不同部位的接合，做砧木的树干要高大以利于插枝迅速生长等。《插梨篇》说：将梨树枝嫁接于棠树（即杜梨）上，其果实大而多，若嫁接于枣树或石榴树上，则果实味道好。这种生物学方面的无性繁殖方法，是我国劳动人民智慧的结晶，它不仅繁育出优良的果树，发展了生产事业，而且在园林农艺史上也是一项重大的成就。

其七，家禽和家畜及其他

在畜牧饲养方面，《齐民要术》中也有详细的记述：如选种鸡时，要选择形体小，脚细短的；选种羊时，要选腊月或正月生的。对于猪牛羊和家禽，可以采取阉割去势使之长得肥大。又如马和驴杂交生下的骡，具有高大健壮的生物优势。为了及时治疗家禽、家畜所生的各种疾病，贾思勰还搜集整理出近50种兽医药方。对于其他家庭副业，诸如酿酒、制醋、腌肉、泡菜、干酪、肉酱乃至剪毛、制毡等等，书中亦分别作了记述。

《齐民要术》是我国古代一部划时代的农学名著，它使我国的农业科学第一次形成了系统的理论。在这部书里，贾思勰对当时各种农作物的生长规律，不仅进行了全面的详细的描述，而且在充分调查研究的基础上作出科学的回答。它反映出我国当时农

业的世界先进水平，其中以农为本、多种经营的思想，以及重视购销、货殖的思想，都是独具特色的。

贾思勰之所以能够在农业科学上取得如此辉煌的成绩，除刻苦攻读过去的农业著作外，还在于他能虚心地向劳动人民学习。他利用工作和游宦的机会，走访了山东、河北、河南、山西、陕西等地，开展调查研究，博取第一手材料。诚如他在书中所记，他本人曾喂养了200头羊，因为饲养准备不足，一年之间竟死了一大半。为此，他种了20亩大豆，豆荚、豆苗都作为饲料，并堆放在羊圈里，让羊随意地吃，但羊还是死了不少。后来，他亲自向百里以外的老羊倌请教，还在那里住了些日子，终于学到了养羊的科学方法。另外，他吸取前人的经验，但又不迷信于前人，不把书本知识当作金科玉律，照样搬抄过来，而是根据实践去补充修正前人的提法。如《氾胜之书》说黍子下种宜稀，他注释道：稀植的黍子虽然发棵较大，但谷粒不饱满，多瘪谷，黍米的颜色也较黄。如适当密植，虽然发棵小，但谷粒均匀饱满，米色较白，比稀植好。还有，当时迁徙入中原的各兄弟民族，在畜牧业方面有许多宝贵经验，贾思勰也是兼收并蓄，择善而从。诚如他在序中所说："今采捃经传，爰及歌谣，询之老成，验之行事。"并说书中所记"皆余目所亲见事，非信传疑"。正因为如此，他终于攀登上当时世界农业科学的高峰，其中不少农业生产经验和技术知识，直到今天还为人们所重视。贾思勰这种博览群书、虚心好学、重视实践和勇于探索的精神，是值得我们学习的。

二、《南方草木状》和《竹谱》

六朝时期，南方的农业生产也得到迅速发展。特别是南方气温高和湿度大，树木葱茏，花草繁多，人们在长期劳动实践中，掌

握了不少有关梅、兰、菊、竹等植物学的知识，并已出现了如《南方草木状》和《竹谱》等专著。

《南方草木状》一书为嵇含所撰。他字君道，西晋时人，是侍中嵇绍的从子。《晋书·嵇绍传》中有附传。他长年宦宦于南方，曾历仕长沙王乂的尚书郎、襄阳太守，深受镇南将军刘弘所敬。刘弘死后，司马郭劢疑含将为己害，乃乘夜率众杀害了他，时年仅44岁。《南方草木状》所记植物有80种，分为草、木、果、竹等4类，是我国现存最早的一部植物学专著。在该书中，谈到当时南方的柑桔树上有一种害虫，严重影响了作物的收成。劳动人民于是利用一种叫黄猄蚁的蚂议去消灭害虫。人们当时不仅会饲养黄猄蚁，还会释放它，让这种蚂议在柑桔树上做窝筑窠。当时还出现了以养蚁卖蚁为业的人。这种利用天敌去防治害虫的方法，是我国劳动人民首先发现并使用的。过去一般人认为：1850年美国人利用瓢虫去吃掉柑桔树上的害虫，是世界上最早利用天敌消灭害虫的记载。其实，早在304年嵇含所著的这部书中，已有详确的记述了。

《竹谱》一书是晋朝戴凯之所撰，计1卷。书中载有竹类品种70多个，内容以四言韵语叙述，然后附以注释。这是我国有关竹子研究的一部专著，其所记的品种和特征，多与现有的品种相符。

第二节　地图学与地理学

一、裴秀《禹贡地域图》与“制图六体”

我国是一个幅员辽阔的古国，地图和地记的编绘渊源久远。

相传距今4000多年前夏禹王“铸九鼎，象九州”（《汉书·郊祀志》）的“九州图”，当为我国最早的地形图。约在春秋战国时期出现的《禹贡》这部地理学著作，对全国九州的山川、湖泊、土壤、物产和水陆交通，以及各地的田赋等级和贡品名目等，亦有了较为详细的记述。《管子》一书中，已出现了《地图篇》。它如燕太子丹派荆轲去刺秦王而展现出的“图穷匕见”的场面，其中说的图就是燕国的督亢地图（《战国策·燕三》；《史记·刺客列传》）。此后，随着秦汉的一统中国，地图的绘制和地理学的编撰也在不断发展着。1972年在长沙马王堆三号墓中出土的西汉时的地形图、驻军和城邑图，便是我国已经发现的最早的地图。它反映了这一时期我国的绘图技术已达到相当水平。魏晋之际，撰述各地州郡以及山川形势的地记大量涌现，见于著录的有谯周的《三巴记》，顾启期的《娄地记》，挚虞的《畿服经》等。但是，上述的图记由于几经战火多已不存，残留下来的如吴国、蜀国的地图，却又“虽有粗形，皆不精审，不可依据”。有些图籍则是“荒外迂诞之言，不合事实，于义无取”。换句话说，过去的图志皆无明文标出比例尺，内容亦多虚幻玄想。而在另一方面，由于年代久远和时过境迁，不但行政区划已多所变更，而且图籍所记的山川地名亦难于寻找和考证。这种情况，对于业已结束三国分裂局面而一统全国的西晋王朝说来，是很不相称的。为了政治和军事上的需要，使“大晋龙兴”得以传诸万代，重新绘制更为精确细致的地图，遂成为当时一项极其重要的任务。“职在地官”的裴秀，就是在这样的时代条件下涌现出来的一位杰出的地图学家。

裴秀（223—271），字季彦，西晋时河东闻喜（今山西闻喜）人。他出身于官宦家庭，祖父裴茂是汉朝的尚书令，父亲裴

潜亦为魏明帝时尚书令。据《晋书》卷三十五本传载，裴秀聪颖好学，“八岁能属文”。当时的渡辽将军毋丘俭夸奖他“博学强记，无文不该”，说他是甘罗、颜渊一类的人物。他在25岁时辟为黄门侍郎，后历仕廷尉、尚书、司空等职，同时担任“地官”，负责管理国家户籍、土地、田亩、赋税和地图等。在此期间，他又曾多次随军出征，积累了丰富的地理知识。这些有利的条件，使他终于绘制出《禹贡地域图》18篇、《地形方丈图》1幅，并创立了“制图六体”理论，为我国地图学作出了重要贡献。可是，在泰始七年（271)时，他在服用寒食散后，当饮热酒而误饮冷酒，致使这位壮年有为的地图学家英年早逝，只活了47岁。

那么，《禹贡地域图》是怎样绘制出来的呢？首先，从泰始三年（267)开始，裴秀组织了大量的人力物力，以《禹贡》为依据，对古代九州的范围以及西晋十六州的山岳、河道、城邑、水陆交通等，进行了一次普查核实，务求准确；其次，他采取“疑者则阙，古有名而今无者，皆随事注列”的办法，不搞牵强附会，也不凭主观臆断。图中既有古今地名对照，又有尚待考证的存疑。在门客京相璠等人的协助下，裴秀在泰始六年(270）终于绘制出18篇《禹贡地域图》。这幅空前规模的地图集，是见于文字记载的我国最早的历史地图集。

另见《北堂书钞》卷九十六载，裴秀根据多年的实践经验，已经总结出一套缩放技术，并曾绘制出一幅《地形方丈图》。原来，古时有一幅用80匹缣画成的“天下大图”。既不便展阅，又不够精确。于是，他以“一分为十里，一寸为百里”（注：历史上1里为180丈，1929年始改1里为150丈）的比例，编制成方丈图。这样，使“王者不下堂而知四方”，便于阅览和保存。后

来，南朝诗人谢庄所作的《木方丈图》，唐朝时出现的《地域方丈图》、《地域方尺图》，无疑是在裴秀《地形方丈图》的影响下制作出来的。

裴秀所主持绘制的这些地图早已亡佚，但十分幸运的是，《晋书》本传里却保留着他的制图理论，这就是后世所遵循的"制图六体"，即六条制图原则。兹转录如下：

> 制图之体有六焉：一曰分率，所以辨广轮之度也；二曰准望，所以正彼此之体也；三曰道里，所以定所由之数也；四曰高下，五曰方邪，六曰迂直，此三者各因地而制宜，所以校险夷之异也。

文中的"分率"即比例尺，用来表示缩小的程度；"准望"即方位，以求确定地图上各个部分之间的相对位置；"道里"即距离。其他"高下"、"方邪"、"迂直"三体，是关于地势起伏、倾斜缓急和山川走向。文中对于六体之间的相互关系，也提出了十分精辟的见解。这样，即使地形再复杂，"峻山巨海之隔，绝域殊方之迴，登降诡曲之因"，只要遵循"制图六体"原则，也能够绘制出比较准确的地图来。

裴秀的制图理论对后世的影响是很大的。唐代地理学家贾耽（730—805）绘制的《陇右南山图》和《海内华夷图》，在绘图方法上就曾师承裴秀。他在向皇帝进呈《陇右南山图》时上疏说："……晋司空裴秀，创为六体。……六体则为图之新意，臣虽愚昧，夙常师范。"在今西安碑林石刻中，也有缩小了比例的《海内华夷图》和《禹迹图》（作于南宋绍兴七年，即1137年）。

裴秀的绘图原则在绘画美术和工程制图学上也有影响。东晋画家宗炳（375—443）在画山水时，自称"竖划三寸，当千仞之

高；横墨数尺，体万里之迴”，就是裴秀提出的“分率”的运用。隋朝工程建筑师宇文恺在设计建明堂大殿的图纸上，也采用了裴秀的“分率”。他说：“裴秀舆地，以二寸为千里，臣之此图，用一分为一尺。”再如北宋时沈括的《天下州县图》（即《守令图》），元代朱思本的《舆地图》，明代罗洪先的《广舆图》等，都是在裴秀的“制图六体”的基础上不断完善的地图佳作。

裴秀的“制图六体”理论，在世界地图学史上也占有重要地位。放眼世界，我国古代绘制地图的理论和方法，有自己传统的特色。由于“天圆地方”说的影响，我国古代地图无地图投影的方法。在绘制地图时，把地表视为一个平面，没有考虑到地表的曲度，这对绘制小范围的地图时虽然无关紧要，但也是一个缺点。可是裴秀在制图理论上所取得的高度成就，以及把十进位运用于绘制地图的方法，却比阿拉伯人和欧洲人约早1千年。英国著名科学史专家李约瑟在《中国科学技术史》中评论说：“从3世纪裴秀时代起，地图就画在矩形网格上，每格相当于100里。这个制图传统，经过8世纪贾耽流传下来，终于在1137年达到精致的石刻地图高峰。而在欧洲……在13世纪初出现海图以前，具有十进位的网格地图是不为人知的。”为此，李约瑟说裴秀“堪称中国科学制图学之父”（同书第5卷，第1分册第108页），认为他与古希腊的托勒密（约99—168）同是古代世界地图学史上东西相映的两颗明星（同上第115页）。

二、郦道元的《水经注》

郦道元是我国古代最负盛名的地理学家，他的《水经注》不仅是我国古代一部地理学名著，而且已成为具有世界性的内容

广泛的杰作。可是，在《魏书》和《北史》的两篇本传中，却只有309字、612字的简单记述，而且多有贬谪之词。时至今日，在一些传记、辞典中，亦有以讹传讹未能订正的记载。这对已经形成的“郦学”说来，显然是很不相称的。兹结合近几年来的研究成果，对郦道元及其《水经注》进行简要的叙述。

其一：郦道元的生平及其为人

据《魏书》卷八十九《酷吏传》载，郦道元是范阳人，而《北史》却说他是范阳涿鹿人。1984年，陈桥驿曾为文进行勘误，提出《北史》的说法是错误的（《爱国主义者郦道元与爱国主义著作〈水经注〉》，见《郑州大学学报》，1984年4月）。因为当时幽州范阳郡属下7个县中，没有涿鹿县。然而，在《中国文学家辞典》（四川人民出版社1980年出版）第一分册和《文学家手册》（内蒙古人民出版社1982年出版）中，都仍重蹈《北史》的谬误。

关于郦道元的家世生平。他的曾祖父郦绍，曾出仕后燕濮阳太守，后以郡降北魏道武帝拓跋珪，出任兖州监军。祖父郦嵩曾为天水太守。父亲郦范在太武帝拓跋焘时任给事东宫，文成帝拓跋濬时封为男爵、子爵；后出任青州刺史，晋升侯爵，并入朝为尚书右丞；孝文帝拓跋宏时出任平东将军、青州刺史，又升迁为公爵。郦道元为郦范长子，字善长，生卒年代史无明文，有生于天安元年（466）或延兴二年（472）诸说。从少年时代起，他就跟随父亲游历山东。太和十八年（494），他出仕尚书郎。父亲死后，他承袭封荫为永宁侯，又按例降为永宁伯，先在皇宫担任书侍御史，后多次出任冀州（今河北冀县）镇东府长史、鲁阳郡（今河南鲁山县）太守、东荆州（今河南唐河县）刺史以及河南（今河南洛阳）尹等职。重返朝廷后，历仕黄门侍郎、侍中兼摄

行台尚书、御史中尉，最后在关右大使任上遇害。

至若郦道元的为人，《魏书》将他列入《酷吏传》，这是很不公允的。其实，郦道元耿介正直，执法如山。他敢于弹劾皇叔汝南王元悦（孝文帝之子），并将助纣为虐的嬖幸小人邱念召逮捕入狱。正是这个缘故，他被排挤出朝廷，出任关右大使，结果，他在阴盘驿亭（今陕西临潼附近）被雍州刺史萧宝夤的叛军所包围，最后"瞋目叱贼，厉声而死"，其弟道峻与二子亦遇害。

其二，《水经注》的编撰及其价值

在魏晋南北朝以前，我国已有不少关于祖国地理的著述，如《山海经》、《禹贡》、《周礼·职方》、《史记·河渠书》、《汉书·地理志》等。魏晋时期和南北朝前期，也出现了许多地理著作，如三国曹魏人桑钦著《水经》，蜀汉人谯周著《三巴记》，东吴人沈莹著《临海水土异物志》，两晋人周处著《阳羡风土记》，东晋人贺循著《会稽记》，顾夷著《吴郡记》，刘宋人郭缘生著《述征记》，山谦之著《丹阳记》、《吴兴记》，庾仲雍著《江记》、《汉水记》，南齐人陆澄著《地理书》等。这些著作，或则题材过于偏颇，专记一州一郡地理，或则内容失之简略，难于畅述祖国地理的全貌。况且，随着星移斗转与朝代兴亡，河道变迁和地名更换，使历史上的地理著作，已远不能满足人们的现实需要。在郦道元看来，桑钦所写的《水经》一书，虽然只记述了全国137条水道，对水道以外的地理情况多无涉及，但它已略具纲领，可以作为蓝本，并在此基础上为之注疏。这就是《水经注》一书命名的原由。

《水经注》具有"因水以证地，而即地以存古"的特点，全书约30万字，较《水经》原文多20倍。它所记述的河流水道增加

到1252条，较《水经》多出近10倍，引用书籍多至437种。为了广泛地占有材料，他利用外出做官的机会，勘察水流地势，探溯河道源头，足迹遍及今河南、山东、山西、河北、内蒙古等地。他又阅读了430多种书籍，不论是经学、诸子、方志和地图，还是人物传、辞书、诗赋和书信，乃至碑帖、民歌和谚语等，都能作到有闻必录，有疑必究。在编撰《水经注》时，他以河道水系为纲，详细地记叙河流经过地区的地形、物产和地理沿革，以及当地的风土人情和名胜古迹。他有很高的文学素养，将记事与抒情巧妙地结合起来，采用散文、骈体文等不同的文学形式去歌颂祖国的壮丽河山。因此，《水经注》不是单纯地为《水经》作注，也不只是一部自然地理书，而是兼有经济地理和历史地理的综合性著作，也是一部优秀的山水文学。

《水经注》成书的时间问题，史无明文，因而说法并不一致。目前尚有3种不同意见：一是延昌、正光之间说（贺昌群《影印水经注疏》）；一是延昌、孝昌间说（岑仲勉《中外史地考证》上册）；一是延昌、神龟到正光五年间说（日人森鹿《水经注抄》卷末）。按，《水经注》为一部洋洋30万言的巨著，材料宏丰，审察精细，文笔隽秀，绝非短期内完成的作品。郦道元早年多任外职，辗转于山东、山西、河北、河南等地，似乎也只能做些资料搜集和考订工作。延昌四年（515），宣武帝元恪死，孝明帝元诩继位，胡太后临朝，国事更是江河日下，昔日孝文帝元宏欲求一统中国的遗愿，看来已是付之东流。郦道元痛感朝政腐败，转而从事著述是有可能的。况且《水经注》中出现的最后一个年代也是这一年。至于这部巨著的最后脱稿时间，看来是再也难于确定了。

《水经注》一书的价值是很大的。它不仅保存了不少业已亡

佚的古籍资料，记录了大量的自然科学知识，诸如平城（今山西大同市）的火井温汤、高奴（今陕西延安东）、延寿（今甘肃玉门东南）的石油，邺城（今河北临漳北）的煤炭等，而且结合历史的陈迹，简明扼要地介绍各地州郡的沿革、城邑的兴衰、乡土的特产以及民风民俗等。在《水经注》中，还有对封建统治者穷奢极欲的揭露，以及更多的是对祖国壮丽河山的讴歌。这里只选摘几个片断以见一斑。

如《渭水注》中有对秦始皇陵的记述：

秦始大兴厚葬，营建冢圹于丽戎之山。……斩山凿石，下涸三泉，以铜为椁，旁行周回三十余里。上画天文星宿之象，下以水银为四渎、百川、五岳、九州，具地理之势。官观百官奇器珍宝充满其中。令匠作机弩，有所穿近，辄射之。以人鱼膏为灯烛，取其不灭者久之。后宫无子者皆使殉葬甚众。坟高五丈，周回五里余，作者七十万人，积年方成。

如《河水注》中有对壶口瀑布的描写：

孟门，即龙门之上口也，实为河之巨厄。……其中水流交冲，素气云浮，往来遥观者，常若雾露沾人，窥深悸魄。其水尚崩浪万寻，悬流千丈，浑洪怒，鼓若山腾，浚波颓迭，迄于下口，方知慎子下龙门流浮竹，非驷马之追也。

如《江水注》中有对三峡风光的描绘：

自三峡七百里中，两岸连山，略无阙处，重岩叠嶂，隐天蔽日，自非停午夜分，不见曦月。至于夏水襄陵，沿泝阻绝，或王命急宣，有时朝发白帝，暮到江陵，其间千二百里，虽乘奔御风，不以疾也。春冬之

时，则素湍绿潭，回清倒影，绝巘多生 柽柏，悬 泉瀑布，飞漱其间。……每至晴初霜旦，林寒涧肃，常有高猿长啸，属引凄异，空谷传响，哀转久绝。故渔者歌曰："巴东三峡巫峡长，猿鸣三声泪沾裳。"

由于《水经注》内容翔实丰富，文字生动裴然，因而受到后世的推崇。隋时虞世南著《北堂书钞》，唐初徐坚著《初学记》，杜佑著《通典》，李吉甫著《元和郡县志》，以及北宋时的《太平御览》和《太平寰宇记》等，都曾援引郦注的大量资料。唐朝大诗人李白的《下江陵》诗，北宋文学家的《石钟山记》，都曾化用和转引《水经注》。苏轼还有诗赞道："嗟我乐何深，水经亦屡读"（《寄周安孺茶诗》）。明清之际，人们对郦道元及其《水经注》的研究已蔚然成风。明时朱谋㙔著《水经注笺》，开创了一门专业"郦学"。清时刘献廷在《广阳杂记》卷四中，更把《水经注》赞誉为"宇宙未有之奇书"。它如全元立、全祖望、戴震、孙星衍、王先谦等人，亦潜心于"郦学"。赵一清、顾炎武、阎若璩等人，也都对《水经注》一书多有拨冗和引注。

还要注意的是，《水经注》一书所涉及的地理范围十分广阔，东北到朝鲜的坝水（即大同江），南到扶南（今越南和柬埔寨），西南至印度新头河（即印度河），西至安息（今伊朗）、西海（今咸海），北至流沙（即蒙古沙漠）。这些域外的地理知识，直至今日仍然是研究这些国家和地区历史情况的宝贵资料。

诚然，由于时代的限制，郦道元本人所实地考察的地方有限，记载中难免有"鲁鱼亥豕"之事，也掺杂了不少神鬼故事和迷信传说。但是，瑕不掩瑜，《水经注》一书毕竟是我国古代地

理学名著，也是我国古代一部百科全书。

下面附带述及近年来“郦学”研究的概况。自从明朝朱谋㙔撰《水经注笺》之后，清朝刘献廷、全祖望、戴震、孙星衍、顾炎武、阎若璩等人都曾研究《水经注》，从而形成“郦学”。民国期间，胡适等人亦曾进行研究《水经注》。由于该注内容极其丰富，举凡历史、民族、考古、碑版、语言、文学、农业、水利、军事等无所不包，故在最近二三十年间，研究“郦学”之风更盛。除《中国科学技术史稿》（杜石然等编，科学出版社1982年版）、《中国地理学史》（王成祖编，商务印书馆1982年版）两书对《水经注》所涉及诸问题进行评述外，尚有七八十篇论文，其中曹尔琴《郦道元和〈水经注〉》一文较有影响（《西北大学学报》1978年第3期）。近年来，“郦学”探讨问题主要有：

其一，郦道元籍贯生平问题

郦道元籍贯有3种说法（即今河北涿县、涿鹿县、怀来县），而辛志贤证为今河北涿县郦亭人（《郦道元籍贯考辩》，见《山西师范学院学报》1982年第2期）。

郦道元遇难地点，刘荣庆认为在今陕西临潼县师家、马家二村（北魏阴盘县城）附近的冢王村（《郦道元遇难地小考》，见《人文杂志》1982年第2期）。

其二，《水经注》版本问题

据钟凤年《评我所见的各本〈水经注〉》（见《社会学科战线》1979年第2期）和陈桥驿《论〈水经注〉的版本》（见《中华文史论丛》1979年第3辑）所计，版本多至数十种。台湾中华书局于1971年曾影印杨熊合撰《水经注疏》18册，日本已故郦学家、京都大学名誉教授森鹿三氏亦主持翻译成日文译本。

其三，关于郦道元的思想倾向和哲学观点

目前尚有多种分歧，谭家健《郦道元思想初探》（见《辽宁大学学报》1983年第2期）和陈桥驿《论郦学研究及其学派的形成与发展》（见《历史研究》1983年第6期）等文均有载及。

其四，关于《水经注》水道数目问题

按《唐六典》所计为1252条，辛志贤说是1389条（《〈水经注〉所记水数考》，见《北京师范大学学报》，1981年3月），赵永复认为是2596条（《历史地理》第二辑，《〈水经注〉究竟记述多少条水》），而《中国水利史稿》则认为应是5000多条。

随着"郦学"研究的不断深入，有关问题当会得到较为妥善的解决，郦道元其人其书的评述亦将更为公允恰当。

三、陶弘景《古今州郡记》和《西域图》

陶弘景不但是著名的医学家和道士，而且还通晓山川地理和方物。他在研究古今行政区划沿革的基础上，撰成《古今州郡记》3卷。对于西域地理，他也参考历史文献，绘制出一张《西域图》。据《陶隐居集·难沈约均圣论》所载，他对于西域与中原内地交通史是非常熟悉的。他说："越裳白雉，尚称重译，则天竺罽宾，久与上国殊绝。衰周以后，时或有闻。故邹子以为赤县于宇内，止是九州中之一耳。汉初长安，乃有浮屠，而经像眇昧。张骞虽将命大夏，甘英远届安息，犹弗能宣译风教，阐扬斯法。必其发梦帝庭，乃稍就兴显。此则似如时致通阂，非关运有起伏也。"这段话的意思是说，在周朝以前，印度和西域与中国内地几乎没有什么联系。在东周后期，两者间的交通才略有所闻。即使是到了汉朝张骞通西域后，中西间的道路才算基本畅通，但仍然时有阻塞。这些论断，是比较符合历史事实的。

第十六章　烧瓷、冶炼和机械制造

第一节　烧瓷技术

烧制瓷器是我国首创的一项重大发明，英文中的中国（China）一词其原意即为瓷器。我国烧制瓷器的历史源远流长，商周时期的“青釉器”已开始了陶器向瓷器的过渡，故称为“原始瓷”或“原始青瓷”。经过春秋战国和秦汉时期的发展变化，到魏晋南北朝时，烧制瓷器的技术已经相当成熟，瓷器的质量和造型艺术也越来越高。

自新中国成立以来，在全国各地特别是南方各省的魏晋南北朝古墓的发掘中，出土了数以千计的各式瓷器，还发现了不少烧制瓷器的窑址。如南京雨花台前、杭州宝俶塔下和绍兴东吴古墓里，都相继出土了三国后期时的青釉器物。其中有一件题为吴永安三年（260）越窑烧制的青釉谷仓，被认为是我国最早的瓷器代表（陈万里《吴晋时代的浙江陶瓷》，见《瓷器与浙江》）。这件青釉器物，坯子上涂有含氧化碳的溶剂，颜色深绿，施釉颇厚，已脱离了早期釉薄而作淡绿带黄色的阶段，它说明当时烧瓷

技术中关于铁元素还原的掌握已大为进步。1954年，南京光华门外赵士冈墓中又出土了一件“虎子”，上刻有“赤乌十四年会稽上虞□□宜作”铭文（赤乌十四年即251年），这是比青釉谷仓还要早9年的越窑瓷器（《文物参考资料》1955年第8期）。

南北朝时，随着烧瓷技术的进步，瓷器又主要分为青瓷和白瓷两大类。南朝以青瓷为主，北朝以白瓷为主。青瓷中的金属元素主要是铁，而铁由于氧化不同分为氧化亚铁、三氧化二铁和四氧化三铁等。这时期对铁的含量以及火候的掌握已有较高水平，青瓷颜色为绿中带灰色或黄色。至唐时，终于烧制出“夺得千峰翠色”的青瓷。白瓷中的金属元素主要是钙，对铁的含量要求越少越好。这时期对氧化钙的用量及烧制时的火候掌握，也有了一定程度的提高。到唐朝时，邢窑（今河北内丘）的白瓷已有“胜霜雪”、“类雪”之誉了。

第二节　炼钢技术

大约在四五千年前，我国人民已发明了炼铜。约3000多年前，人们已懂得了利用陨铁作为青铜钺的刃，并开始摸索炼铁的技术。2700年前的春秋时期，在长期生产实践中，我国人民已有了一套比较好的炼铁和炼钢技术。晋国的刑鼎（前513年）和干将、莫邪的铸剑，就是绝好的佐证。战国、秦、汉时期，钢铁技术提高很快，楚国制造的铁兵器“惨如蜂虿”（比蜂、蝎的尾刺还要锐利之意），两汉的炒钢技术与百炼钢工艺也已日益成熟。如1974年在山东苍山县出土的汉安帝永初六年（112）“三十炼”环首钢刀，1978年在江苏徐州出土的汉章帝建初二年（77）的“五十涑”钢剑，表明对钢的含碳量、加热、锻打等炒钢工

艺，已取得了重大的成就。而这种炒钢技术，在欧洲直到18世纪中叶才开始出现。

一、蒲元的“淬火法”

三国两晋南北朝时期，炼钢技术又有了新的突破。据《艺文类聚》卷六十载：曹操曾令有司制造“百辟刀五枚”，曹丕曾造“百辟宝剑长四尺二寸，……名曰飞景”，又造百辟宝刀名灵宝、含章、素质，又造百辟匕首名清刚、扬文。蜀国的蒲元“性多奇思，于斜谷为诸葛亮铸刀三千口”。

据说，蒲元所造的刀十分锋利，“以竹筒内铁珠满中，举刀断之，应手虚落，因曰神刀”。其所以如此。是因为他在总结前人经验的基础上，发明了当时世界上最先进的炼钢技术——“淬火法”。这种方法是把炼成的钢刀加热烧红后，急速放进冷水里。由于钢刀突然受冷，使钢的分子收缩得越来越紧，从而大大地提高了钢的硬度。为了改变钢的脆性而加强韧性，蒲元再把经过淬火的钢刀又多次缓缓加热和冷却。对于淬火用的水，蒲元也十分讲究，认为“汉水钝弱，不任淬用。蜀江爽烈，是谓大金之元精”。传说他派人去成都取蜀江水用于淬刀，取水人回来后，蒲元以刀画水后说，水里杂有别的江水八升，不能用以淬刀。取水人说出实情：原来，他奉命先去蜀江取水，但当他途经涪津时，不小心覆了些水，便将涪江水八升补足带回。这则故事亦载于《艺文类聚》，虽然过于神奇难于置信，但它却反映出蒲元对于淬火法的重视。

二、刘缵、阿利的百炼钢刀

两晋十六国时期，又出现了“百炼钢”。这种钢要经过高温

处理，让炭渗入铁的表面，增加熟铁的含炭成份，待烧至一定火候，把铁拿出来锤打。这样，烧烧打打，打打烧烧，反复多次才能锻打出百炼钢。因为这种钢要经过千锤百炼，故后世人们用来比喻久经锻炼和意志坚强的人，这就是“百炼成钢”一词的来由。西晋后期，制刀能手刘缅所造的百炼钢刀，能将捆为一束的13根稻芒一挥两段。十六国的大夏国主赫连勃勃，委任阿利“造五兵之器，精锐尤甚”，“又造百炼钢刀，为龙雀大环，号曰‘大夏龙雀’，铭其背曰：‘古之利器，吴楚湛卢，大夏龙雀，名冠神都。可以怀远，可以柔逋。如风靡草，威服九区’。世甚珍之”。（《晋书》卷三，《赫连勃勃载记》）

三、綦母怀文的灌钢技术

南北朝时期，炼钢技术又有了突出的进步。南朝齐梁时药物学家陶弘景曾说：“钢铁是杂炼生铁作刀镰者”（《重修政和证类本草》卷四《铁精》条引）。所谓“杂炼生铁”，就是把生铁放到熟铁中去混杂冶炼。而“作刀镰”三字则表明这种冶炼技术的产品已广泛地运用于农业和手工业之中了。在北朝，出现了一位在我国炼钢史上卓有成就的人，他叫綦母怀文。

綦母怀文，复姓綦母，东魏北齐间人。《北史》卷四十九有传，但非常简略。他曾官至信州（今四川奉节县一带）刺史，不知何郡人。传中载道：“又造宿铁刀，其法烧生铁精以重柔铤，数宿则成钢。以柔铁为刀脊，浴于五牲之溺，淬于五牲之脂，斩甲过三十札。”这段话有三层意思：其一，先选用品位较高的铁矿石，冶炼出优质的生铁；其二，将生铁的融液浇灌到烧红的熟铁中去，加以锤炼，使之产生强烈的氧化作用，以除去其他杂质，并渗入适当的碳的成份；其三，以熟铁做刀背，以钢做刀

刃。刀背需要韧性，使刀在接受比较大的冲击力时不致折断。刀口需要硬度，使刀在做功时显得锋利。这二者巧妙的结合，把好钢只用在刀刃上；其四，以牲口的尿和油脂作为淬火剂，而不是用水去淬火。为什么呢？因为在一般情况下，理想的淬火介质应该是：为了能得到不同质量不同用途的好钢，或则要使高温的工件加快冷却，或则要减慢工件的冷却速度。牲口的尿中含有盐分，用它作淬火冷却的介质，冷却速度比水快，得到的钢有更大的硬度。而用牲口的脂肪作淬火剂，冷却的速度比水慢，得到的钢有更强的韧性。綦母怀文当时虽然不一定懂得其中的科学道理，但他的这种双液淬火法，是我国热处理技术上的一项了不起的成就。

綦母怀文所创造的新的炼钢法有许多优点：一是把生铁作为一种渗碳剂，由于生铁熔化后的温度很高，可以大大加速向熟铁中渗碳的速度，缩短冶炼的时间，提高了生产力；二是不仅因为熟铁由于碳的渗入而成为钢，而且生铁也由于脱碳而变成钢，从而增加了钢的产量；三是在高温下熟铁中的其他杂质会被强烈氧化而较快清除，使炼钢的锻打次数可以大大地减少；四是操作简便和容易掌握，只要控制好生铁和熟铁的一定比例，经过熔炼就能得到不同含碳量的钢。正因为这种炼钢法优点很多，所以到宋朝时已流行于全国。明朝时著名的“苏钢”就是在进一步完善綦母怀文炼钢法的情况下冶炼出来的。

还值得提及的是，这种炼钢法现在通称为“灌钢”或“团钢”，其工艺一直沿用到今天。它是当时世界上最先进的炼钢技术，比欧洲要早1000多年。因此，綦母怀文是我国古代最优秀的冶金家之一。

第三节 机械制造

魏晋南北朝时期，我国的机械制造技术水平是世界上最先进的。这与当时社会生产力和科学知识积累有关，与那些勇于革新和实践的科学家们更有直接联系。现分别简述如下。

一、“机器人”

机器人是现代科学技术高度发达的产物，是一种由机械与电子计算机相结合组成的具有类似人的部分功能的极其灵巧的自动机械。我国古代当然不可能制作具有现代意义的机器人，但却已出现了各式各样模拟人的形状和某些动作行为的机械——“木人”、“机关木人”和“偶人”等。这些能够自己活动的机械人，正是现代机器人的“始祖”。

早在春秋战国时期，我国已出现了由简单机械发动能够跳跃的木人——俑。《礼记·檀弓》郑玄注说：“俑，偶人也，有面目机发，有似于古人。”又云：“偶人谓之俑者，皇氏云，机械发动踊跃，故谓之俑也。”秦汉时期，又出现了能够演奏乐器的铜人（参见《西京杂记》）。三国时代的马钧，在机器人和其他机械制造方面都取得了卓越的成就，成为我国古代科技史上最有名的一位机械发明家。

马钧，字德衡，曹魏时扶风（今陕西兴平东南）人，生卒年不详。据《太平御览》卷七百五十二引《马钧别传》载，他出身贫穷，从小口吃，不善言谈而爱动脑筋，官至给事中。由于他“巧思绝世”，又勇于实践，终于制作出一组“变巧百端”的机器木人。《三国志·魏志·杜夔传》注引傅玄序说：当时有人向

魏明帝曹叡进献了一套制作美观的木偶，但却不会动弹。魏明帝要马钧进行改造。于是，他“以大木雕构，使其形若轮，平地施之，潜以水发焉”。换句话说，他用木料先制成一个原动轮，用水力去推动它旋转。在原动轮上面装着一个小戏台，台上的一组木偶用机关与原动轮相连接。这样，当原动轮受水力推动而不断旋转时，台上的木偶也由于机关的带动而开始表演各种动作，有的女乐手舞足蹈，有的木人击鼓吹箫，有的木人跳丸掷剑，还有走绳索的，立大顶的、舂米磨面的、斗鸡的，又配以百官行署，使整个转动的舞台上的各色机器人，时隐时现，百看不厌。这就是人们后来所说的“水转百戏”或“水傀儡”。

两晋十六国时期，人们相继制作出带有实用性质的机器人，如看门人、捕鼠人、舂米人、记里人和敲鼓人等。据晋人孙盛《晋阳秋》所载：东晋大兴年间（318—321），衡阳人区纯曾“造作木室，作一妇人居其中。人叩其户，妇人开户而出，当户再拜，还入户内，闭户。又作鼠市于中，方丈余，有四门，门内有木人。纵四五鼠于中，欲出门，木人辄椎木掩之，门门如此，鼠不得出。又作指南车及木奴，令舂谷作米。中宗（即元帝司马睿）闻其巧，诏补尚方左校。”在晋人陆翔《邺中记》中，也记有中御史解飞为后赵石虎作司里车和檀车时，在车上安装有能舂米和拜佛的机器人。书中说：当车子走动时，“则木人踏碓舂，行十里成米一斛，……车止则止”。在另一辆有金佛像的檀车上，当车子前进时，便有一个木道人“恒以手摩佛心腹之间。又十余木道人，长二尺余，皆披袈裟，绕佛行。当佛前，辄辑佛，又以手撮香投炉中，与人无异”。在晋人崔豹《古今注》一书中说，当时有高两层的大章车，车上亦装有计里木人，“行一里，下层击鼓；行十里，上一层击钟”。另见《晋书·舆服志》载：

“计里鼓车，驾四，形制如司南，其中有木人执槌向鼓，行一里则打一槌。”

南北朝时期，也有关于机器人的文献记载。如《北史》卷八十三载，河东人柳謇曾仕梁为著作佐郎，隋初时引为东宫学士，与炀帝杨广“同榻共席，恩比友朋”。炀帝因其“尤俊辩”，“言杂诽谐”，故每与嫔后对酒必诏其待命。“帝犹恨不能夜召，乃命匠刻木为偶人，施机关，能坐起拜伏，以像謇。帝每月下对酒，辄令宫人置于座，与相酬酢，而为欢笑”。

二、织绫机和水车、水排

马钧除制成机器人以耍百戏之外，还在改进织绫机和发明水车方面作出了贡献。早在西汉时，我国第一个女纺织工程师陈宝光妻，曾创制出一架有120综和120蹑的织绫提花机（综指经线，蹑是操纵综经的踏板）。后来，有人改进为50综者50蹑，60综者60蹑，提高了工作效力。但马钧仍认为这种旧织绫机“丧功费日，乃皆易以十二蹑”。（《三国志·魏志·杜夔传》注引傅玄序）这样一来，不但操作简便，同时效力提高了四五倍，为使织机推广于家庭奠定了基础。另外，马钧还发明了一架用于农业排灌的水车，它像一串带链的唧筒，“灌水自覆，更入更出”，能够连续不断地将河水提上来，以灌溉河边坡地的田园。其结构轻便灵巧，连儿童都能操作，故迅速地流传于广大农村，并沿用了1000多年。这种被人们称为龙骨水车或翻车的引水工具，是在水泵发明之前世界上最先进的机械，对于我国农业生产曾发挥过重大作用。

另见《三国志》卷二十四载，乐陵太守韩暨徙任监冶谒者以后，鉴于旧时用马排、人排推引鞴鞴鼓风以冶金颇费功力，便在

水流上制作水排，利用水力推动木轮以鼓风。书中说："计其利益，三倍于前"。可惜水排制法在宋时已失传。中国历史博物馆有复原模型，可资参考。

三、发石车和指南车

马钧还研制出一架轮转式连续抛石机以取代只能单射的发石车。其基本原理是用一个能够绕轴转动的大木轮，在轮缘周围顺序挂着几十块大石块，然后转动木轮，逐步加大旋转速度，将石块连续飞射出去，以攻击敌营或敌城。可惜这项成功的试验，在当时未能得到推广。马钧又制造出一辆指南车。据载，当时官至常侍的高堂隆和骁骑将军秦朗都认为古代从未有过指南车，并与马钧在朝廷上激烈争论起来。马钧最后以为"虚争空言，不如试之易效也"。于是，魏明帝诏命马钧制作指南车。隔不多久，终于造成指南车，"以是天下服其巧矣"。（《三国志·魏志·杜夔传》注引傅玄序）后来，后赵时的解飞，后秦时的令狐生以及南朝宋齐间的祖冲之等人均曾制作指南车。据《南齐书》卷五十二说："冲之改造铜机，圆转不穷，而司方如一，马钧以来未有也"。这种指南车所利用的差速齿轮原理，在欧洲直到19世纪后期才开始应用。

四、连机碓和水碓磨

碓、碾、磨都是加工粮食的工具，它的本身并不稀奇，但如果将它们有机的连为一体，不用繁重的体力劳动，而是通过外力去推动它们不停地工作，达到省时、省力和提高几倍乃至几十倍的功效，那就是不寻常的发明创造。西晋时，官至镇南大将军而又有《左传》癖的杜预发明了连机碓。这是利用水力带动的联合

机械，其动力是安装在河边的木制水轮。在水轮横轴上，穿着几根短横木，旁边装一排碓梢。当水轮转运时，短横木拨动碓梢，使那一头的石椎便一上一落地舂米。北魏时，官至尚书右仆射的崔亮，对杜预的发明极为赞赏，认为“有济时用，遂教民为碾”。他在张方桥东堰谷水“造水碾磨数十区，其利十倍，国用便之”（《魏书》卷六十六）。南朝宋齐之际的祖冲之，也曾在建康乐游苑中制成了一台利用水力推动的九转连磨。这些粮食加工机械的发明，使生产效力大大提高。直到现在，这种利用水力装置的碓和磨，还在农村中广泛使用。

五、木牛和流马

在罗贯中《三国演义》第一百零二回中，有诸葛亮造“木牛”和“流马”的描述，说这种运输工具“搬运粮米，甚是便利。牛马皆不水食，可以转运，昼夜不绝”。传中还说魏军不知其中的机关奥妙，以为蜀军有神人帮助，使大批粮草轻易地被蜀军运走了。不少人认为，这种先进的运输工具纯系小说家杜撰的，并非实有其事。

考查史书，诸葛亮确曾制造过“木牛”和“流马”。《三国志·诸葛亮传》说：“（建兴）九年（231），亮复出祁山，以木牛运，粮尽退军。与魏将张郃交战，射杀郃。十二年（234）春，亮悉大众由斜谷出，以流马运，据武功五丈原，与司马宣王（懿）对于渭南。”这段记载虽不如《三国演义》那样神奇，但诸葛亮曾以“木牛”、“流马”运粮当是事实。那么，所谓木牛流马究竟为何物呢？《诸葛亮集》中有一段关于木牛的文字记载，录之如下：

木牛者，方腹曲头，一脚四足，头入领中，舌著于

腹。……特行者数十里，群行者二十里也。曲者为牛头，双者为牛脚，横者为牛领，转者为牛足，覆者为牛背，方者为牛腹，垂者为牛舌，曲者为牛肋，刻者为牛齿，立者为牛角，细者为牛鞅，摄者为牛鞦轴。牛仰双辕，人行六尺，牛行四步。载一岁粮，日行二十里，而人不大劳。

这段最为原始的记载，虽然对木牛的形象作了描绘，但却没有具体尺寸，因而引起后人的多方猜测。其中如宋代的高承认为："木牛即今之小车有前辕者，流马即今独推者是，而民间谓之江州车子。"（《事物纪原·小车条》）范文澜先生则认为："木牛是一种人力独轮车，有一脚四足。所谓一脚就是一个车轮（'转者为牛足'，足字应作脚字）。所谓四足，就是车旁前后装四条木柱。……流马是改良的木牛，'前后四脚"，即人力四轮车。"（《中国通史简编》）第二编第三章）最近又有不少人提出新的见解，如谭良啸认为制作木牛流马的地点在今陕西勉县黄沙镇（宋代高承以为在巴蜀郡江州），并对木牛流马的形制、运载量、名称等作出考证，提出木牛和流马是一回事，是一种新的人力木制四轮车（甘肃《社会科学》1984年第2期）。王开则认为木牛与流马是两种东西，前者是一种人力独轮车，后者则是经过改良的四轮车（《陕西交通史通志》1985年创刊号）。新疆工学院王湍也认为木牛流马同属一物，并制作出一种具有牛的外形、马的步态的模型。凡此种种，不一而足，究竟以上诸多说法和制作是否符合木牛流马的原貌，还有待进一步研究。应该承认，诸葛亮在伐魏时的这项技术革新，不仅多少解决了当时山道运输粮食的困难，而且对后代运输工具的专业化，也产生了积极的促进作用。

六、司里车和相风

司里车即记里鼓车，晋代时又叫大章车。这种车每走完1里的路程时，车上的木人则敲一下鼓，每走完10里路时，木人则敲一下钟。它的原理是利用车轮带动转数不同的大小齿轮。当车轮滚动完1里时，车里的某个齿轮才转了一圈，与齿轮相接的木人便去打鼓。而当车轮走完10里时，另一个齿轮却只走了一圈，这个齿轮再拨动木人去敲钟。可以说，司里车的原理和现代汽车上的记里表的原理是相同的，在古代科技史上也是一项重要发明。

相风是测风候和风向的器械，先秦时多作鸟形，故称为“伺风鸟”。东汉时张衡曾制成相风铜鸟。发展到魏晋南北朝时，在用途和制作上都有所扩展和完善。西晋傅玄《相风赋》：“蜿盘虎以为趾，建修竿之亭亭，栖神鸟于竿首，候祥风之来征。”（《全晋文》卷四十五）另见潘岳《相风赋》云：“踞神兽于下趾，栖灵鸟于上标。”（《全晋文》卷九百一十一）即是说，当时相风仪的底座多为虎豹之类的形状，竿顶上的伺风鸟或称为神鸟、灵鸟，大概仍是铜制的。另外，当时还有比较简易的相风仪，就是在竹竿顶部缚一把鸡毛以测定风向。东晋南朝时，人们俗称相风器为“五两”，如晋郭璞《江赋》中“觇五两之动静”和宋鲍照《吴歌》中“五两（一作雨）了无闻，风声那得达”（《先秦汉魏晋南北朝诗》宋诗卷七）的诗句，以及南朝齐释宝月《估客乐》中的“船出平津泊，五两如竹林”（同书齐诗卷六）等均属此类。这种用五两鸡毛制成的相风仪，构造比较简单，便于携带和安装，故多用于军事、江湖航行和农事。有些相风，制作比较华丽，兼有实用和装饰的价值。如梁庾肩吾《三日

侍兰亭曲水宴诗》“旌门临苑树，相风出风楼”的诗句（同书梁诗卷二十三），便是在目睹兰亭景物时对装饰于风楼上的相风的描述。这类用于测风候和风向的相风仪器，是世界上最早的气象观测仪器。西欧直到12世纪时，才有在屋顶上安装候风鸡的记载。

第十七章 中外文化交流

魏晋南北朝时期的中外文化交流，较之秦汉时期有更大程度的发展。它表现在下列三个方面：其一，交流的国家和地区进一步扩大；其二，交流的渠道和途径在逐渐增加；其三，交流的项目和内容更为丰富多采。值得注意的是，如果说秦汉时中外文化交流，较多地表现为具有军事政治倾向的话，那么，魏晋南北朝时期则有所不同，它主要是宗教、艺术、学术思想和生活习俗等文化本身的交流。另外，随着中外文化交流的日益频繁，北魏都城洛阳已出现了专门供外国人生活居住的地区，东晋南朝都城建康亦初步成为中外商货贸易的市场，这对于加强和发展文化交流带来极为有利的因素。现按地域、方位分述如下：

第一节 与海东诸国的文化交流

一、高句丽、百济、新罗

（一）政府间关系概说

高句丽、百济、新罗这3个周边国家，在现今我国东北和朝鲜境内，为我国汉时的属国之一。因此，在我国史书中，有关它们的记载屡见不鲜。据《三国志·魏志·高句丽传》："高句丽在辽东之东千里，南与朝鲜、涉貊，东与沃沮，北与扶余接"，"方可二千里，户三万"。它主要由貊、涉两个部落组成，初都于纥升骨城（今我国辽宁桓仁县西北），三国时移都于丸都（今我国吉林集安县），南北朝时再迁于今朝鲜的平壤。

高句丽是当时朝鲜半岛上最强盛的国家，与我国关系极为密切。除《三国志》以外，在《晋书》、《宋书》、《梁书》、《魏书》、《南史》、《北史》等书中均有记载。如东晋太元三年（378），高句丽曾派使臣朝贡于前秦苻坚；宋元嘉十六年（439），高句丽向文帝刘义隆奉献良马八百匹；北魏太武帝时，高句丽亦曾数次遣使奉献黄金二百斤、白银四百斤等。我国政府亦曾多次派出使臣回访，并馈赠各种礼物。

百济是朝鲜半岛西南部的古国，东晋以前叫马韩。据《周书·百济传》："百济者，其先盖马韩之属国，夫余之别种"，"其地界东极新罗，北接高句丽，西南俱限大海。东西四百五十里，南北九百余里"。在东晋南朝时，因与高句丽多有不和，希望借助我国势力以对抗高句丽，故两国之间往来频繁。仅在南朝期间，百济派遣使臣来建康访问多达10次。我国政府亦多次派出使者回访并赠送礼物。

新罗亦名辰韩、秦韩，地在高句丽东南，西汉时曾在这里设置乐浪郡(治所今朝鲜平壤市南)。西晋时期，新罗曾3次（280、281、286）派遣使者来都城洛阳奉献方物。南北朝期间，新罗亦多次遣使来建康、邺城访问。我国政府与新罗的关系最为密切，待至唐开元二十四年（736），新罗在唐政府帮助下先后平定百

济、高句丽，在朝鲜半岛上建立起统一的国家。

以上情况表明，在魏晋南北朝期间，我国和朝鲜半岛高句丽诸国的关系是友好的。政府之间的融洽，是文化交流得以顺利进行的重要条件。

（二）儒学、教育与文化艺术

高句丽是接受我国传统文化最早的国家之一。在两晋期间，诸如《论语》、《史记》和《汉书》等儒家经典和史学著作，已在高句丽流传开来。东晋简文帝咸安二年（372），高句丽小兽林王模仿中国教育制度，在丸都城开始设置太学以教育子弟。当时，高句丽使用的是汉字，从出土的“永乐好太王碑”可以看出汉字书体（即八分体）是很有造诣的。在梁武帝期间，我国的《玉篇》、《字林》、《字统》等训诂之书，以及萧统编撰的《昭明文选》等书，亦深受高句丽的文人学士喜爱。这些图书典籍，在很大程度上丰富了高句丽的文明。另外，高句丽人王山岳将传入的中国七弦琴改制成朝鲜式琴——玄琴。

百济在接受中国文化方面所取得的成就也很突出。早在西晋太康年间（280—289），百济的阿直岐和王仁等人已是有名的汉学家。宋文帝元嘉二十七年（450），应百济王余毗的请求，朝廷送去《易林》、《式占》诸书和新的历法——《元嘉历》。梁武帝大同七年（541），曾再次派出讲授《诗经》、《礼记》的毛诗博士和讲礼博士前往百济。其他有关医学和百工技巧的专业人才，也相继到百济去协助技术开发工作。在此期间，百济的画师、技工和僧侣们也先后来我国留学。

新罗相传为我国秦朝时逃亡人避役之地，“其言语名物，有似中国人”，“其文字、甲兵，同于中国”（《北史·新罗传》）。在中国传统文化的长期影响下，新罗国人对儒学思想十分重视，

并逐渐形成了一种“事君以忠，事亲以孝，交友以信，临阵勿退，慎于杀生”的传统精神，这就是为后来留学中国的新罗圆光法师倡导的“花郎魂”（注：新罗谓战士如同盛开的花，故称为“花郎”）。在音乐歌舞方面，中国乐器如琴、瑟、笙、筝、竽、箫、篪，以及羌胡乐器如筚篥、鼓角、箜篌、琵琶、腰鼓等，亦在此时传入新罗和高句丽、百济。新罗将中国式的琵琶改制成为朝鲜式的琵琶，音乐家弩洛将中国的筝改制成朝鲜的弩洛琴。与此同时，极富于朝鲜特色的高丽乐也传入中国，深受我国人民喜爱，后来成为唐时《十部乐》之一。

（三）僧人说法与寺院建造

佛教在两汉时由印度开始传入我国以后，经过改造再由我国传入朝鲜半岛。东晋孝武帝宁康元年（373），前秦王苻坚遣使护送僧人顺道携带佛经至高句丽弘扬佛法，这是中国佛教传入朝鲜半岛的最早记载。翌年，僧人阿道又奉命前往高句丽传法。为了礼待这两位中土来的高僧，小兽林王特意兴建了萧门寺和伊弗兰寺两座寺院。这是朝鲜佛教史上关于寺庙建筑的最早记载。在故国壤王伊连和广开土王谈德（即好太王）统治期间，佛教得到了进一步发展。仅平壤一地，就已新建了9所寺院。于是，有不少高句丽的名僧如义渊、惠灌、智晃、波岩、定法师等人，不远千里相继来到中国求法。他们不仅在中国学习佛教经典，并把中国的其他文化知识也带回高句丽，扩大了两国之间的文化交流。

百济的佛教也是由中国传去的。东晋孝武帝太元九年(384)，久居于中土的胡僧摩罗难陀由东晋到百济去传教。百济枕流王待摩罗难陀以上宾之礼，并迎入宫中说法。翌年，枕流王在汉山建造了百济的第一座寺院，延请摩罗难陀度百济人为僧者凡10人。自此之后，僧尼日众，寺院屡兴，佛教在百济迅速兴旺起来。梁

大同七年（541），百济遣使来梁都建康请求赠送佛教经典之书。为了寻求真经（梵文经），百济僧人谦益还直接到了印度。谦益归国以后，与印度僧人倍达多三藏将梵文佛经译成朝鲜语，共成27卷。谦益亦被追尊为百济律宗的鼻祖。

新罗国人接受佛教较晚，却最虔诚。当时佛教传入新罗的途径有二：一由高句丽展转相传入，多在民间流行；一由中国直接传入，受到政府的承认和保护。可能是受到梁武帝多次舍身入寺影响的缘故，新罗也有几个国王和王妃曾经一度落发为僧尼。由于最高统治者的重视，国家也依梁朝制度设置了寺典、僧房典等机构。于是，一时之间，新罗境内寺院林立，名僧辈出。当时著名的皇龙寺和兴隆寺，也都按南朝寺院形式建造。佛国寺中的石窟庵佛像雕刻，更富于南朝艺术风格的特色。在皇龙寺中高达5米的“丈六佛”，用去铜35007斤，金1万斤。寺侧又建有九级塔，高达325尺。受当时两国政府友好关系的影响，新罗国僧人来中国求法的人很多。如陈天嘉六年（565），新罗僧人明观回国时带走了1700多卷的佛教经典。又如来中国留学的慈藏、义相和惠亮等人，回国后不仅成为新罗的名僧，而且担任国王的顾问之职。

（四）生活习俗及其他

在中国传统文化的影响下，朝鲜半岛高句丽诸国的生活习俗也与六朝相似。高句丽贵族的服饰皆为宽衣博带，妇女的发式亦多模仿南朝。在百济旧都熊津（今公州）和泗沘（今扶余）的古墓中，都发现有镂空花纹的金冠饰物，其式样一如我国六朝时的型式。又如在新罗旧都金城（今庆州）等地，曾出土过一批陶罐和瓦当等陶制品，这些陶器上的波纹，与南朝出土文物完全相同。其中有一件镂空花纹铜马镫，亦酷似六朝时流行的工艺品。

至于百济出土的铜佛和镀金佛，其造型和雕塑技术都深受六朝的影响。

值得注意的是，在朝鲜半岛上的3个国家中，以新罗受到中国文化影响最深。梁武帝天监元年（502），新罗政府依照中国礼俗制定国人“丧服”，并颁行全国。天监十一年（512），又采用中国“谥法”。中大通六年（534），更依中国纪元建立新罗纪元。另外，在六朝时期中国民间流行的三月上巳“曲水宴”，在新罗国人中亦十分流行。

新罗诸国所受中国文化影响的深刻程度，甚至还表现在流行于民间的故事方面，其中有不少神话、传说皆直接来自中国。如在《朝鲜民谭集》（朝鲜孙晋泰编，日本东京乡土社版，1930年）一书中，有“义犬救主”故事和涨潮落潮故事，前者出自东晋干宝《搜神记》，后者出自东晋周处《风土记》，其故事情节几乎雷同，所异者只是文字详略而已。今转录如下：

其一，“义犬救主”的故事。东晋干宝《搜神记》载：

> 昔吴王孙权时，有李信纯，襄阳纪南人也。家养一犬，字曰黑龙，爱之犹甚，行坐相随，饮馔之间，皆分与食。忽一日，于城外饮酒大醉，归家不及，卧草中。时遇太守邓艾出猎，见田草深，不知人在草中醉眠，遣人纵火烧之。信纯卧处，恰当顺风。犬见火来，乃以口拽纯衣，纯亦不动。卧处北有一溪，相去三五十步，犬即奔往，入水湿身，走来卧处，周回以身湿之。火至湿处即灭，获免主人大难。犬运水困乏，致毙于侧。俄尔信纯醒来，见犬已死，遍身毛湿，甚讶其事。因观四周，睹火踪迹，因而恸哭。闻于太守，……即命具棺椁衣衾葬之。今纪南有义犬冢，高十余丈。

《朝鲜民谭集》载道：

善山郡桃开面新林洞，有一犬坟。据说在百余年前，新林的某一百姓，携犬赴市，在归途中饮酒泥醉，倒于山麓。山忽起火，瞬间延烧至身边。其犬狂吠并牵主人衣服，然不能醒。于是乃至下流的小川中，以尾濡水，以湿主人之身，迫主人醒来，而犬亦力尽而毙。故当地即以对人的葬礼，造墓埋之。

其二，涨潮退潮的故事

东晋周处《风土记》（《太平御览》卷六十八，《地部三十三》）：

俗说，鲋一名海鳝，长数千里，穴居海底。入穴则水溢为潮，出穴则水入潮退。出入有节，故潮水有期。

《朝鲜民谭集》则云：

海中有一大鲶鱼，栖于海底大穴中，其出穴，则海水入穴，故退潮；反之，其入穴，则海水出穴，故涨潮。因其按时出入，故海无荒溢。

在《朝鲜民谭集》中，还有一些与魏晋南北朝志怪小说相关的故事，兹不赘述。

（五）高句丽诸国对我国和日本文化的影响

文化交流是一个重叠交叉互为反馈的过程。在先进的中国文化不断传入朝鲜的同时，朝鲜文化亦随之传入我国，并对我国传统文化的发展有所影响。

朝鲜的民族歌舞具有悠久的历史。早在高句丽、百济、新罗三国并存时期，朝鲜的音乐舞蹈已有很高水平。《三国志》卷三十《高句丽传》说："其民喜歌舞，国中邑落，暮夜男女群聚，相就歌戏。"同卷又载，涉国"常用十月节祭天，昼夜饮酒歌

舞，名之为舞天”；韩国“常以五月下种讫，祭鬼神，群聚歌舞，饮酒昼夜无休。其舞，数十人俱起相随，踏地低昂，手足相应，节奏有似铎舞”；弁韩国“俗喜歌舞饮酒”。《晋书》卷九十七亦载：马韩“俗信鬼神，常以五月耕种毕，群聚歌舞以祭神，至十月农事毕，亦如之”；辰韩国风俗类马韩，“喜舞，善弹瑟，瑟形似筑”。上述情况表明，朝鲜民间的群众性歌舞是十分盛行的。除民间歌舞外，王室里有宫廷乐，军队里有鼓吹乐。这些富于民族特色的音乐舞蹈，随着经济文化交流而传入我国。在我国南北朝初期，高句丽和百济两国的歌舞已经流行于我国。在隋朝的七部乐、九部乐中，将高丽乐列为一部，新罗乐、百济乐亦列入于乐府。这对于我国音乐舞蹈艺术的发展是非常有利的。

高句丽、百济、新罗诸国一方面吸收先进的中国文化，另一方面又将中国文化东传日本，为中日文化交流起着桥梁作用。当时中国的儒家经典、史学著作、科学技术和工艺美术等，有相当的一部分就是通过它们传到日本去的。关于这些情况，后文将述及，此处从略。

二、邪马台、大和

（一）政府间关系述略

邪马台国和大和国均为日本古国的名称，前者建立于我国的三国时期，后者建立于两晋南北朝时期。而早在我国汉朝时，日本被称为“倭”，故在《三国志》、《晋书》、《宋书》、《梁书》、《北史》等史籍中，仍以“倭”、“倭国”、“倭人”的名称立传。

据《三国志·魏志》载，约在3世纪之初，在今日本本州出

现了一个以女王卑弥呼为首的邪马台国（传中为邪马壹）。其实，这不过是由20多个部落组成的部落联盟，女王也只是一个“事鬼道，能惑众”、“无夫婿”的首领。魏景初二年（238）六月，卑弥呼女王遣使来魏都洛阳朝献。同年十二月，魏明帝曹叡特下诏书道：

> 制诏亲魏倭王卑弥呼：带方太守刘夏遣使送汝大夫难升米、次使都市牛利奉汝所献男生口四人、女生口六人、班布二匹二丈，以到。汝所在逾远，乃遣使贡献，是汝之忠孝，我甚哀汝。今以汝为亲魏倭王，假金印紫绶，……今以难升米为率善中郎将，牛利为率善校尉，……今以绛地交龙锦五匹……答汝所献贡直。又特赐汝绀地句文锦三匹、细班华罽五张、白绢五十匹、金八两、五尺刀二口、铜镜百枚、真珠、铅丹各五十斤，皆装封付难升米、牛利还到录受。悉可以示汝国中人，使知国家哀汝，故郑重赐汝好物也。

这段文字表明，曹魏政府对邪马台国的态度是十分挚诚的。此后在正始元年（240）、四年、六年和八年时，邪马台女王又多次遣使来朝，魏齐王芳亦屡有答谢。双方关系密切，文多不录。

邪马台女王卑弥呼死后，国中大乱，先是立男王而众口难服，故又立卑弥呼的13岁宗女台与（传中为壹与）为王。在此期间，塞曹掾史张政曾奉命赍诏书等至其国，拜假难升米为檄告喻之。台与遂派遣大夫率善中郎将掖邪狗等人护送张政还朝。掖邪狗来朝时，又献上男生口30人，白珠5千，孔青大句珠2枚和异文杂锦20匹等。

大约在3世纪末4世纪初，即相当于我国两晋之际，在日本本

州出现了一个新的政权——大和国。5世纪至6世纪初，大和国的讚、珍、济、兴、武等五代倭王（注：日本史学界普遍认为即日籍中所载的仁德、反正、允恭、安康和雄略等5个天皇），也和中国政府保持着密切的关系。据《宋书》、《南史》等载，晋安帝义熙九年（413）、宋武帝永初二年（421）、文帝元嘉二年（425）、七年（430）、十五年（438）、二十年（443）、二十八年（451）、孝明帝大明六年（462）、顺帝昇明元年（477）、二年（478）、齐高帝建元元年(479)和梁武帝天监元年(502)，大和政府共计12次遣使来到中国。他们除上表奉献方物外，还多次请求中国皇帝赐以封号。如元嘉七年倭王珍自称是“使持节、都督倭、百济、新罗、任那、秦韩、慕韩六国诸军事、安东大将军、倭国王”，希望中国政府给予承认。这些事实表明，大和国的势力已向朝鲜半岛方面扩展，但又仍谋求与中国政府保持友好关系。及至隋朝，倭王已改用“天子”、“东天皇”的名号，中日关系亦进入新的历史阶段。

（二）儒学、官制与语言文字

如《三国志·魏志·倭人传》所载，在我国三国时期，日本还是一个以部落联盟形式组成的国家，女王卑弥呼不过是部落联盟的首领。由于文化比较落后，凡事皆辄灼骨以卜吉凶，起坐时父子男女无别。当下户与大人相逢于道路，下户“逡巡入草”，若要传辞说事，卑者“或蹲或跪，两手据地，为之恭敬”。随着两国政府交往日趋频繁，先进的中国文化势必促进日本文明的发展。中国的文物、典章、制度，或则经双方使节的往还而传入日本，或则经百济、高句丽再输入日本。据日本《应神纪》和《日本书纪》等书载，晋太康五年（284年，应神天皇十五年），百济国王派遣阿直岐入贡日本。阿直岐精通汉学，被聘为应神天皇

的皇子菟道雅郎的老师，教授汉文。不久，阿直岐归国，另荐百济的儒学博士王仁以代。翌年，应神天皇特派荒田别、鹿我别二人为特使，前往百济迎接王仁。王仁赴日时，携带《论语》10卷、三国魏钟繇《千字文》1卷（按，与梁周兴嗣《千字文》不同）。这是我国儒学著作传入日本的首次记载。

在儒家思想影响下，日本开始以仁、义、礼、智、信"五常"作为德治的最高标准，并且用以定出内官的各级名称，分为"大德"、"小德"、"大仁"、"小仁"、"大义"、"小义"、"大礼"、"小礼"、"大智"、"小智"、"大信"、"小信"等十二阶。外官亦如魏晋制度，有"大夫"、"使持节"、"都督诸军事"、"中郎将"、"校尉"等。

在语言文字方面，日本原来"无文字，唯刻木结绳"以记事。但在卑弥呼女王在位时，日本已无疑地使用了汉语和汉字。《三国志·魏志·倭人传》说，正始元年（240）时，倭王为答谢中国皇帝而遣使上表。这份表奏只能是用汉文写的。该传还说，正始八年（247）时，王颀出任带方郡太守，"倭女王卑弥呼与狗奴国男王卑呼弓呼素不和，遣倭载斯、乌越等诣郡说相互攻击状"。这一场控诉所用语言也只能是汉语。又如前引百济学者王仁至日本讲授《论语》和《千字文》一事，也是汉语、汉字已在日本流行的极好佐证。再如《宋书》、《南史》等所载倭王武在昇明二年（478）上宋顺帝的表文，洋洋大篇，骈俪体裁，颇有六朝文赋风格。另外，在中国汉字的影响下，日本在5世纪后期已开始运用汉字的音和义，发展书写日语的方法，成为后来纯粹的日语标音文字——"假名"（平假名和片假名）产生的母胎，这就是日本史书中所说的"万叶假名"。

（三）生产技术与器物

从上述所引魏明帝为答谢卑弥呼女王所馈赠的珍贵物品可以看出，当时我国的生产技术水平是很高的。这些华美的纺织品和金银器皿，当然只能为倭国统治者所享用，但也必然会成为激发倭国为提高和发展生产技术的动力。仅以丝织一项而言，《三国志·魏志·倭人传》中已有倭人种桑养蚕的记载，但据日本《神代记》说，其抽茧成丝的方法还是十分幼稚，“口里含蚕得抽丝”。意思是说，把蚕茧一个一个地含在口中抽出丝来。产品的数量和质量无疑是低劣的。但是，在我国南朝宋时，日本的丝织品生产已大大改观，朝廷上有了堆积如山的绢缣。究其原因，与当时日本统治者雄略天皇的重视有关。据《日本书纪·雄略纪》等载，雄略天皇于宋泰始年间（465—471）曾派遣身狭村主青和桧隈民等人来建康奉献。他们曾携带一批“汉织”、“吴织”和“织缝女工”返回日本。另外，雄略天皇又接纳了不少从朝鲜半岛上移居日本的“秦人”、“汉人”。这些本为中国籍的移民，除从事陶工、鞍工、画工等外，有相当的人从事锦工，负责养蚕和纺织丝绸。由于他们精于中国式的织绫技术，因而获得了“绫人”的称号。再次，雄略天皇还派小子部螺赢挑选国内的蚕种，让宫中的后妃们亲临蚕事。可以说，日本的丝织业和其他生产事业的迅速发展，是与当时中国先进的生产技术分不开的。

在器物方面，中国的陶器、青瓷器、铁制农具、金银器和其他各式各样的工具，也都随着两国的交往而传入日本，或是通过百济等国再输入日本。其中作为象征日本国王权力的3种神器——青铜镜、剑、琉璃制勾玉，亦由中国传去。仅青铜镜一项而言，单是魏明帝一次就送给卑弥呼女王铜镜百枚。此后，中国其他各朝的皇帝也屡有馈赠。因此，在日本各处古坟出土的遗物中，往往都有铜镜发现。值得注意的是，这些铜镜属于魏晋时期的最

多。因为在铜镜的背面，都铸有“黄初”、“景初”、“正始”、“甘露”、“景元”等年号。另外，这些铜镜的图案，多为具有魏晋铜镜特色的神像或龙虎兽形的神兽镜。为此，早在1920年时，日本学者富冈谦藏确定为“魏镜”。近年来，随着考古新发现和研究的深入，我国学者王仲殊又将日本古坟中出土的“三角缘神兽镜”分为“仿制镜”与“舶载镜”两大类，而对于后者，除“魏镜”外，还有“吴镜”。这是中日两国文化交流研究中取得的新成就（《关于日本三角缘神兽镜的问题》，见《中日文化交流史》第27页）。

（四）生活习俗及其他

日本人原来“俗皆文身”，“男女多黥臂点面”。卑弥呼女王统治时，人们的衣着还是十分简朴，“其衣横幅，但结束相连，略无缝。妇人被发屈纾，作衣如单被，穿其中央，贯头衣之”。换句话说，这是在一块布的中间开个口，把头伸出那个口的一种衣服。两晋以后，随着中国文化影响的不断深化，人们的穿戴已日趋讲究。据《北史》、《隋书》等载，其国王“始制冠，以锦彩为主，以金银镂花为饰”；“富贵者以锦绣杂采为帽，似中国胡公头”；当时的男女皆“衣裙襦”，妇人则“束发于后”，与晋时的“撷子纾”相同。

另据《三国志·魏志·倭人传》说，当时日本人死后，“有棺无椁，封土所冢”。这种棺，或为“瓮棺”，或为数块石板构成的“石棺”。待至卑弥呼女王死时，情况已有了明显的变化，“大作冢，径百余步，殉葬者奴婢百余人”。这种开始营建达100多步的巨大坟丘的做法，显然是受了中国传统文化影响的结果。

又据《北史·倭国传》，当时日本人“每至正月一日，必射

戏饮酒，其它节日，略与华同。好棋博、握槊、搏蒲之戏”。这些风俗习惯，莫不与六朝习俗多所相同（参见第十一章第四节）。

以上情况表明，中日两国之间的文化交流，在魏晋南北朝时已初具规模。古代中国的先进文化，给予日本的政治、经济和思想习俗带来了重大影响。可以说，日本的古文化是中国文化的传承文明。唐朝时期中日两国的友好关系和盛大的文化交流，就是在魏晋南北朝的基础上发扬光大起来的。

第二节　与天竺、师子国的文化交流

一、天竺五国

天竺指今日的印度和尼泊尔。在我国秦汉时期，“天竺国一名身毒”（《后汉书·西域传》）。另外，天竺又有中天竺、东天竺、西天竺、南天竺、北天竺之分，是谓之天竺五国。

早在西汉张骞出使西域时，就曾在大夏见到“市之身毒”的四川蜀布和邛竹杖。可知中印关系的源远流长。魏晋南北朝时，随着佛教的东传，中印两国的文化交流更加频繁起来。关于印度高僧来我国传播佛教的情况，第三章已详加叙述。而两国政府之间的往来，则开始于东晋时期。前秦苻坚建元十七年（381），中天竺笈多王朝超日王曾遣使者来到长安访问，并奉献火浣布给苻坚（《晋书》卷一百一十三《苻坚载记》）。南朝宋元嘉五年（428），天竺迦毗黎国的国王月爱遣使奉表称臣。表中说：

> 伏闻彼国，据江傍海，山川周固，众妙悉备，庄严清净，犹如化城，宫殿庄严，街巷平坦，人民充满，欢娱安乐。万邦归仰，国富如海。……王身端严，如日初

出，……臣之所住，名迦毗河，东际于海，……臣名月爱，弃世王种。惟愿大王圣体和善，群臣百官，悉自安稳。……使主名尼陁达，此人由来良善忠信，是故今遣奉使表诚。大王若有所须，珍奇异物，悉当奉送。此之境土，便是王国，王之法令，治国善道，悉当承用。愿二国信使往来不绝，此反使还，愿赐一使，具宣圣命，备敕所宜。款至之诚，望不空反，所白如是，愿加哀愍。奉献金刚指环、摩勒金环诸宝物、赤白鹦鹉各一头。（《宋书》卷九十七）

这个月爱王即笈多王朝旃陀罗笈多二世（Chandragupta）。泰始二年（466），笈多王朝又遣使奉献，宋明帝"以其使主竺扶大、竺阿弥并为建威将军"。（同上）梁天监初年，其王屈多（即笈多）又遣长史竺罗达奉表称臣。表中说，使者为竺达多，奉献之物则为琉璃唾壶、杂香、古贝（草棉布）等物（《梁书》卷五十四）。陈太建三年（571），天竺使臣亦来建康进行访问。

与我国北朝进行友好往来的主要是北天竺的犍陀罗国和尼婆罗国（今尼泊尔）。犍陀罗国都城为富楼沙城（今巴基斯坦白沙瓦），其国王在北魏正始四年（507）、永平二年（509）、永平四年（511）共5次（永平四年计3次）派遣使臣至洛阳奉献方物。另有乌苌国，在北魏宣武帝、孝明帝期间（500—528），其使节亦曾6次来到洛阳。我国的佛教徒宋云，在取经途中亦曾受到乌苌国王的隆重款待。

佛教始祖释迦牟尼诞生地的尼婆罗国，与我国北魏政府的往来也颇为密切。尼婆罗王曾于正始四年(507)、永平二年(509)、永平四年（511）凡4次（永平四年两次）派遣使臣来洛阳访问并馈送礼物。其他如中天竺的拘萨罗国、东天竺的槃是国（今孟加

拉）以及南天竺国，在北魏时期也多次派遣使臣至洛阳访问。据《魏书》卷一百零二载，在宣武帝时，南天竺的国王婆罗化“遣使献骏马、金、银，自此每使朝贡”。

中印两国文化交流的范围是很广的。我国的纸、丝织品和养蚕技术等，曾对印度的文明产生过深刻的影响。同样，随着佛教的东传，佛教美术和佛教文学也沿着古代中西交通的南北两道而逐渐传入我国内地。在河西走廊和山、陕黄土高原北部，印度的犍陀罗雕刻艺术的影响是十分明显的。如开凿于后秦、西秦的甘肃天水麦积山早期洞窟（70、71、74、78、165等窟），佛像雄健高大，鼻高耳垂、眉细眼大、肩宽细腰，衣着为半披肩袈裟，纹饰则为凸起均衡密褶式。在大同云冈开凿最早的昙曜五窟（第16—20），犍陀罗艺术的影响仍然比较明显，如鼻梁高直、薄唇阔肩、衣服短窄露出足部等。但是，在云冈第6窟的雕像，已有了较大的变化，如眉梢斜上，装饰图案华美，阴刻花纹等，则已是中国原有的雕塑手法。在开凿于5世纪后期的麦积山第100号洞窟中，佛像虽仍具有宽肩高鼻等犍陀罗艺术的特点，但却是瘦身而有飘带了。在5世纪末和6世纪洛阳龙门的早期洞窟中，犍陀罗雕塑艺术已逐渐被中国传统民族艺术所代替。

印度佛教文学在我国也有所影响。如佛经《杂宝藏经》卷一《弃老国缘》中有一个用船称象的故事，也许在两汉时期已经从口头传入我国。于是，在《三国志·魏志·邓哀王冲传》中，便也出现了曹冲秤象的故事。故事说曹冲在五六岁时，有成人的智慧。当时吴国的孙权送给曹操一头巨象，曹操想知道象的重量，但群臣都无法解决。曹冲说：“置象大船之上，而刻其水痕所至，称物以载之，则校可知矣。”又如南朝宋刘义庆《宣验记》中的鹦鹉灭火故事，与佛经《旧杂譬喻经》所载几乎完全相同。

兹录出如下以作比较。《旧杂譬喻经》：

> 昔有鹦鹉，飞集他山中。山中百鸟畜兽，转相重爱，不相残害。鹦鹉自念："虽乐，不可久也，当归耳。"便去。却后数月，大山失火，四面皆然。鹦鹉遥见，便入水，以翅取水，飞上空中，以毛衣润入洒之，欲灭大火。如是往来。天神曰："咄！鹦鹉！汝何以痴！千里之火，宁为汝两翅水灭乎？"鹦鹉曰："我由知而不灭也。我曾客是山中，山中百鸟畜兽，皆仁善，悉为兄弟，我不忍见之耳。"天神感其至意，则雨灭火也。

《宣验记》（抄自鲁迅《古小说钩沉》）：

> 有鹦鹉飞集他山，山中禽兽辄相爱重。鹦鹉自念："虽乐，不可久也。"便去，后数月，山中大火，鹦鹉遥见，便入水沾羽，飞而洒之。天神曰："汝虽有志意，何足云也！"对曰："虽知不能救，然尝侨居是山，禽兽行善，皆为兄弟，不忍见耳。"天神嘉感，即为灭火。

两相对照，可知《宣验记》所载实是从《旧杂譬喻经》中抄袭而来，所不同的只是文句修饰得更加简练而已。其他如印度的音乐对我国音乐也有影响，可参见第十章第三节，兹不再述。

二、师子国

师子国即今日的斯里兰卡，我国唐朝对称为僧诃罗，1972年前称锡兰。

我国和斯里兰卡的交往，见于史籍的为东晋时期。《梁书·师子国传》载："晋义熙初（405），始遣献玉像，经十载乃至。

像高四尺二寸，玉色洁润，形制殊特，殆非人工。”当时斯里兰卡的国王为优婆帝沙一世，奉献玉像的使者是沙门昙摩。这尊玉像被放置于建康瓦棺寺，与该寺的五躯佛像（戴安道手制）和壁画维摩诘像（顾恺之手画）并称为“三绝”。5年以后，我国僧人法显从印度摩揭陀国到达斯里兰卡，并在这里住了近两年才回国。有关法显事迹及其《佛国记》，可参阅第七章，此处从略。

另据《宋书·师子国传》：元嘉五年（428），斯里兰卡国王刹利摩诃南曾上书给宋文帝刘义隆。表奏中写道：

> 谨白大宋明主，虽山海殊隔，而音信时通。……我先王以来，唯以修德为正，不严在治，奉事三宝，道济天下，欣人为善，庆若在己，……欲与天子共弘正法，以度难化。故托四道人遣二白衣送牙台像以为信誓，信还，愿垂音告。

元嘉十二年（435），斯里兰卡国王“又复遣使奉献”。（同上）梁大通元年（527），斯里兰卡国王迦叶伽罗诃黎邪又派遣使臣来建康“奉表贡献”。（《南史》卷七十八）

在尼古拉斯和帕拉纳维达纳合著的《锡兰简明史》一书中，除记述我国僧人法显从斯里兰卡带回多种梵文佛教典籍外，还记有如下几件事：一是公元426年（宋元嘉三年）有八位斯里兰卡比丘尼（女僧）到达建康；二是公元429年（宋元嘉六年）又有三名比丘尼到达建康；三是公元456年（宋孝建三年）又有五位僧人到达建康，其中一位还是著名的雕刻家。这些记载，可以弥补我国正史的不足。

第三节 与波斯、大秦等西域诸国的文化交流

一、大宛、大月氏、呾哒

西域之称始于西汉，指玉门关以西、巴尔喀什湖以东及以南的广大地区。后来，举凡葱岭以西的诸国亦称之为西域。汉代以来，由河西走廊出玉门、阳关以入西域，是内地和西北边区间乃至中外间的交通要道。但这并非唯一的通路。在南北朝时期，通过吐谷浑北上西域，南下益州的道路是南朝通往西域的主要道路①。据《魏书》卷一百零二所载，当时西域计有61国。这里只述其要者，以见当时我国和西域各国的大概情况。

大宛国位于今苏联塔吉克加盟共和国境内，都城贵山即列宁纳巴德。据《晋书》卷九十七载，大宛去洛阳3350里，南至大月氏，北接康居，有70余城，善酿蒲桃酒和养汗血马。但国内尚无金银铸币，“得中国金银，辄为器物，不用为币也”。太康六年（285），晋武帝曾派遣杨颢为使臣，“拜其王蓝庾为大宛王”。蓝庾死后，其子摩之继位，“遣使贡汗血马”以通友好。在我国十六国期间，大宛国先是送给后赵石勒以“珊瑚、琉璃、骚甤、白叠”等名贵之物，后又送给前秦苻坚以汗血马。在北朝时期，大宛国在我国史书上又名为“洛那”或“破洛那”。据《魏书》卷一百零二载，在魏太武帝太延三年（437），洛那王曾遣使奉献汗血马。另见同书卷四《世祖纪》，洛那王除于太延三年冬十

① 唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》，《南北朝期间西域与南朝的陆道交通》，中华书局，1983年5月第1版。

一月献马外，又相继于太延五年（439）十一月、太平真君十年（450）十一月、正平元年（451）春正月遣使来朝献。同书卷五《高宗纪》亦载，文成帝和平六年（465）夏四月，破洛那国王也曾奉献汗血马。

大月氏原是一个古老的部落，居住于我国的河西走廊之西北，后为匈奴所迫向西迁徙，至我国魏晋南北朝时期以前，已是一个跨有安息（今伊朗）、高附（今阿富汗喀布尔）、罽宾（今克什米尔）、北天竺（今巴基斯坦境）等地区的大国。据《三国志·魏志·明帝纪》载：太和三年（229），大月氏贵霜王朝国王波调遣使来洛阳奉献方物，明帝曹叡"以调为亲魏大月氏王"。东晋南北朝时期，由于中天竺国和呬哒国的强大，大月氏国统治范围已大大缩小。在5世纪时，大月氏贵霜王朝国王寄多罗还打败了北天竺国，建立起以富楼沙（今巴基斯坦白沙瓦）为都城的国家，这就是小月氏王国。5世纪末或6世纪初，小月氏王国亦被呬哒国征服。

呬哒国是我国南北朝时期才强大起来的国家，它东至塔里木盆地，西抵波斯，南含北天竺，北接高车，为当时丝绸之路必经之道。由于地域广袤，商旅交通，故其国名多有不同，或称厌带、悒恒，南朝则称它为滑国，欧洲人则叫它为白匈奴。

据《北史·呬哒传》载："自太安（北魏文成帝年号，455—459）以后，每遣使朝贡。正光（孝明帝年号，520—524）末，遣贡师子一，……至大统十二年（西魏文帝年号，546），遣使献其方物。废帝二年（553）、周明帝二年（558），并遣使来献。后为突厥所破，部落分散，职贡遂绝。至隋大业中，又遣使朝贡方物。"另见《梁书·滑国传》："至天监十五年（516），其王厌带夷栗陁始遣使献方物。普通元年（520），又遣使献黄师子、

白貂裘、波斯锦等物。七年（526），又奉表贡献。”

二、波斯

在相当于我国春秋时期的后期，即公元前6世纪中后期，居于今伊朗高原南部濒临波斯湾地区的波斯人，经过国王居鲁士、冈比西斯和大流士等人的征战，曾经建立过一个地跨欧亚非3洲被称之为“万王之王”的波斯国。此后兴衰无常。到两汉时期，随着“丝绸之路”的开辟，我国的丝已通过西域输往波斯。东汉和帝永元十年（98），出使西域的班超的部下甘英曾访问波斯，这是关于两国关系的最早记载。至魏晋南北朝时期，两国往来进一步密切，文化交流亦更趋频繁。兹简要地分述如下：

（一）两国政府间的交往

据《魏书》各《帝纪》载，从北魏文成帝至孝明帝凡76年间，波斯遣使来平城、洛阳访问并奉献方物凡10次，计有太安元年（455）十月，和平二年（461）八月，天安元年（466）三月，皇兴二年（468）四月，承明元年（476）二月，正始元年（507）十月，熙平二年（517）四月，神龟元年（518）七月，正光二年（521）五月，正光三年（522）七月。其中如《北史》卷九十七所载：“神龟中，其国遣使上书贡物，云：‘大国天子，天之所生，愿日出处常为汉中天子。波斯国王居和多千万敬拜’。朝廷嘉纳之。”对于南朝，波斯也曾多次派遣使臣来到建康访问。如《梁书·波斯国传》载：“中大通二年（530），遣使献佛牙。”两国政府间的友好往来，为文化交流的进一步发展奠定了基础。

（二）波斯铠甲传入我国

波斯军队很早就使用兜鍪铠甲，这些作战时的装备之物，经过中亚细亚和新疆传入我国内地。在三国时期，袁绍军队中已使

用马铠。曹植在《先帝赐臣铠表》中，也曾称赞波斯名贵的环锁铠。另见《晋书·吕光载记》：吕光奉苻坚之命，以使持节、都督西讨诸军事，率兵75万出讨西域。在进攻龟兹时，“胡便弓马，善矛稍，铠如连锁，射不可入……，众甚惮之”。可知我国军队当时还没有这种铠甲装备。然而，在东晋南北朝时，情况已发生了变化，不仅将士多有头戴兜鍪身披铠甲，就是战马也有披马铠的记载。在壁画和出土文物中，诸如麦积山石窟第127窟北魏壁画，大同出土的北魏太和八年（484）司马金龙墓的甲骑具装俑，以及江苏丹阳陈朝大墓的砖刻壁画（《文物》1974年第2期）等，都表明铠甲装备已在普遍使用。

（三）我国养蚕和丝织技术传入波斯

随着“丝绸之路”的沟通，我国养蚕和丝织技术也经由西域传入波斯。南北朝时期，波斯一方面仍然大量进口我国丝织品，另方面已懂得用桑养蚕和纺织锦绮。前面所引的滑国（即哌哒）王给梁武帝奉献的方物中，波斯锦与黄师子、白貂裘并重，表明波斯的织锦技术在我国原有丝织技术的基础上，又有了新的发展。

（四）波斯萨珊艺术的东传

在波斯萨珊王朝（226—642）时期，我国富于神韵特色的绘画和雕刻艺术传入波斯，波斯绘画晕染法和联珠纹鸟兽图样也传入我国。其中最富于波斯萨珊艺术特点的有翼兽石雕艺术，经过我国匠师的吸收与融化，变得更加端庄秀丽和形态逼真。现存六朝时期丹阳、南京的30多处陵墓石刻（详见第九章第一节），就是在我国传统艺术基础上吸收萨珊艺术而产生的珍贵艺术品。在今山西大同等地相继出土的波斯金银器上的人物形象和图案，也被认定为是波斯萨珊艺术（参见第九章第三节）。

三、大秦

大秦指的是历史上的罗马帝国。它在我国两汉时期，曾经是与我国东西遥相辉映的强大国家。我国与大秦的交往，是在“丝绸之路”畅通后以我国丝织品为媒介开始的。由于它远在波斯（今伊朗）之北，西海（今黑海或地中海）之西，难悉其国详情，故《后汉书·西域传》所记多有传奇色彩。东汉和帝永元十年（98），我国西域都护使班超曾派遣甘英出使大秦，但因海浪所阻而未能成功。至桓帝延熹九年（166），大秦国王安敦（人们普遍认为即罗马皇帝马可·奥勒留·安敦尼 Marcus Aurelius Antoninus）的使臣来到洛阳，向桓帝奉献了象牙、犀角、玳瑁等珍贵物品，桓帝亦曾优礼款待。这便是两国关系的最早记载。然而，罗马帝国在公元395年（东晋太元二十年）正式分裂为二，形成了历史上的西罗马帝国和东罗马帝国。公元476年（南朝宋元徽四年），西罗马帝国灭亡。与我国发生关系的为东罗马帝国，其都城已不在罗马，而是君士坦丁堡（今土耳其的伊斯坦布尔）。这样，在我国史书上便出现了“大秦”、“伏卢尼”、“拂菻”、“蒲林”、“普岚”等名称。其实，这里所说的就是历史上的东罗马帝国。

关于魏晋南北朝时期两国交往的情况，史书上亦有记载。如《梁书·中天竺国传》说：“孙权黄武五年（226），有大秦贾人秦论来到交址，交址太守吴邈遣送诣权，权问方土谣俗，论具以事对。……权以男女各十人，差吏会稽刘咸送论，咸以道物故，论乃径还本国。”又见《艺文类聚》卷八十五《布帛部·布》晋殷巨《奇布赋》序载：“惟太康二年（281），安南将军广州牧腾（按，当作滕）侯，作镇南方，余时承乏，忝备下僚。俄

而大秦国奉献琛，来经于州。众宝既丽，火布尤奇。”他在赋中曾写道：“伊荒服之外国，逮大秦以为名。仰皇风而悦化，超重译而来庭。”赋中最后说：“以焚为濯，投之朱炉，载燃载赫，停而冷之，皎洁凝白。”这种火布又叫火浣布，其实是用石棉织成的布。在曹魏正始年间，已有“西域重译献火浣布”的记载（《三国志·魏志·齐王芳纪》）。又有周穆王征讨西戎得火布之说（《列子·汤问》）。由于这种火布“浣之必投于火”的特性，故《颜氏家训·归心篇》有“魏文不信火布”的记载。这在当时无疑是大秦的特产品。《晋书·武帝纪》说：太常五年（284）十二月时，“林邑、大秦国各遣使来献”。这次大秦国又贡献什么特产呢？晋嵇含（263—306）《南方草木状》一书中有佐证。书中说：“密香纸，以密香树皮叶作之。微褐色，有纹如鱼子，极香而坚韧，水渍之，不溃烂。太康五年，大秦献三万幅。”这种纸，可能是大秦使者途经交趾（今越南北部）时买得的当地产品，因为嵇含曾在书中注明：“交阯（趾）有密香树。”而且数量太多，也难于万里迢迢带来中国。另据《太平御览》卷七八八引《晋起居注》载：晋穆帝时，大秦国再次遣使奉表来建康。哀帝兴宁元年（363），我国第一次派遣使臣回访大秦国，可惜其具体情形不详。

大秦与北魏王朝亦有往来。《魏书·高宗纪》载：太安二年（456）十一月，“呵哒、普岚国并遣使朝献”。和平六年（465）四月，“普岚国献宝剑”。另外，在今新疆塔里木盆地南部举世闻名的米兰壁画中，也十分明显地看出有罗马艺术风格的绘画。如有一幅描绘着有翼的天使，这是罗马艺术东传的证明。诚然，罗马艺术在东传过程中，必然要受到波斯萨珊艺术和印度犍陀罗艺术的影响。因此，直至目前为止，在我国内地尚未发现其时有

关罗马艺术的文物。

四、其他西域诸国

从时间跨度说，魏晋南北朝长达近400年；从地域概念说，凡玉门关以西远及中亚、西亚乃至波斯、大秦均可视为西域。因此，想要比较全面地叙述清楚是不容易的。这里，仅据《魏书》并以孝文帝、宣武帝、孝明帝三朝为例，作为其时我国与其他西域诸国关系的补充说明。

其一，孝文帝在位期间：如

延兴四年（474）：吐谷浑、曹利、粟特、地豆于诸国遣使来献。

承明元年（476）：波斯、宕昌、悉万斤诸国各遣使朝献。

太和元年（477）：车多罗、西天竺、舍卫、叠伏罗、龟兹、吐谷浑、粟提婆诸国遣使来献。

太和三年（479）：粟特、州逸、河龚、叠伏罗、员阔、悉万斤诸国各遣使朝献。

太和十二年（488）：宕昌、吐谷浑、武兴诸国各遣使朝献。

太和十四年（490）：吐谷浑，宕昌、武兴、阴平诸国各遣使来献。

其二，宣武帝在位期间：如

景明三年（502）：疏勒、罽宾、婆罗捺、乌苌、阿喻陁、罗婆、不仑、陁拔罗、弗波女提、斯罗、呾舍、伏耆奚那太、罗槃、乌稽、悉万斤、朱居槃、诃槃陁、拨斤、厌味、朱沴洛、南天竺、持沙那斯头诸国并遣使来献。

正始四年（507）：吐谷浑、宕昌、叠伏罗、鸠磨罗、阿拔

蠕拔切磨勒、悉万斤、舍弥、比罗直、疏勒、南天竺、婆罗、半社、可流伽、比沙、于阗、呵跋、波斯、渴槃陁、渴文提不那伏忸杖提诸国遣使来贡。

永平二年（509）：胡密、步就磨、忸密、槃是、悉万斤、辛豆那、越拔忸、呵跋、薄知、高昌、磨豆罗、阿曜社苏突阁、地伏罗、叠伏罗、弗菩提、朝陁咤、波罗诸国并遣使来朝。

永平四年（511）：阿悦陁、不数罗、婆比幡弥、乌苌、北地、乾达、阿婆罗、达舍、越伽使密、不流沙、吐谷浑、呵跋、朱居槃、波罗、莫伽陁、移婆仆罗、俱萨罗、舍弥、罗乐陁、宕昌、难地、伏罗、大罗汗、婆来伽诸国并遣使朝贡。

延昌三年（514）：南天竺、佐越费实诸国各遣使来朝。

其三、孝明帝在位期间：如

熙平二年（517）：地伏罗、罽宾、宕昌、吐谷浑、波斯、疏勒、呵跋诸国各遣使来献。

神龟元年（518）：呵跋、吐谷浑、宕昌、疏勒、久末陁、末久半（按：应是悉居半，即朱居）、舍摩、高车、高昌、波斯、乌苌、龟兹诸国各遣使朝贡。

正光二年（521）：乌苌、居密、波斯、高昌、伏罗诸国并遣使来献。

正光三年（522）：波斯、不汉、龟兹、吐谷浑诸国各遣使来朝。

其余不再赘述。

以上是魏晋南北朝时期我国与波斯、大秦、龟兹、呵跋等西域几十个国家和地区交往的大概情形。就当时情况而言，诸如大秦国使者亦有通过海道来到我国的，但更多的是沿着“丝绸之路”而来到长安、洛阳等地区。可以想象，当时的丝路上，仍然是驼铃

叮当，马声萧萧，使者、商贾不绝于途，僧徒、士女比肩于道。我国先进的科学技术，以及丝织品等名贵特产，通过丝路传入西域，造福于西域各国，人民欣喜万分，也使远至波斯、大秦的统治者，对于我国的丝制品为之心醉神迷。西域各国的文化艺术诸如音乐、舞蹈和诸般杂技等，也通过丝路继续输入我国。关于这些，下文另有介绍，此处从略。

第四节　与南海诸国的文化交流

魏晋南北朝时期，南海诸国究竟包括哪些国家？《晋书·南蛮传》、《宋书·夷蛮传》、《南齐书·蛮夷传》、《梁书·诸夷传》、《南史·夷貊传》所载多有参差。略而言之，有林邑、扶南、诃罗陁、呵罗单、婆皇、婆达、阇婆达、槃盘、丹丹、干陁利、狼牙修和婆利等12国（天竺、师子两国已另述，不计）。今举其要者述之如下：

一、林邑

林邑或名临邑，一般认为即史籍所载之环王国、占婆国或占城国，其中心地区在今越南的广南、岘港省。都城典冲即汉象林县的治所茶轿（Tra Kieu，今越南维川县南）。早在两汉时期，该地属我国交州，直接受到我国儒家文化的影响。东汉末年大乱，内县功曹之子区连（《梁书》作区达）杀县令自立为王，遂建有林邑国。由于历史、地理诸方面的原因，六朝时期两国往来频繁。按《晋书·南蛮·林邑国》载："自孙权以来，不朝中国"。但杜佑《通典》卷一百八十八《边防四·林邑》说："吴时通使。"又据《三国志·吴书·吕岱传》吕岱既定交州，遣从

事“南宣国化，徼外扶南、林邑、堂明诸王，各遣使奉贡”。据《晋书》各帝纪，有晋一代两国交往共达6次：计有西晋武帝泰始四年（268）十二月，太康五年（284）十二月，东晋成帝咸康六年（340）十月，简文帝咸安二年（372）正月，孝武帝太元七年（382）三月，安帝义熙十年（414）九月。南朝时期，两国往来并互赠礼物的次数更多，计有宋文帝元嘉七年（430）七月，元嘉十年（433）五月，元嘉十一年（434），元嘉十五年（438），元嘉十六年（439），元嘉十八年（441），孝武帝大明二年（458）闰十二月，梁武帝天监九年（510）四月，天监十一年（512）四月，天监十三年（514）四月，普通七年（526）六月，大通元年（527）三月，中大通二年（530）六月，陈废帝光大二年（568）九月，陈宣帝太建四年（572）三月等，凡15次。在两晋南朝时，林邑国不但受儒家伦理与礼教的熏陶，而且也深受由我国传入的佛学思想影响，因此，林邑国的生活习俗往往与我国雷同。如据《越史纪要》载，林邑国士人多习汉文，读儒家五经之书，祭祀孔子，每年元月三日祀拜祖先，三月三日为“上巳节”，有“盂兰盆会”、龙舟竞渡，还有表演“缘竿搏手”等戏。以上情况表明，中越两国人民的友好关系是十分悠久的。

二、扶南

扶南，又作夫南、跋南，一般认为即今柬埔寨。它是我国古籍所载公元1至7世纪印度支那半岛上的古国之一。关于它的国名，有人认为纯属汉称“扶我南邦”之意，一般认为起自当地高棉族古语 bnam 的译音。如前所述，吴时吕岱在出任交州刺史期间（226—231），“又遣从事南宣国化”至扶南。当时的使者即《梁书·扶南国传》中提到的中郎康泰和宣化从事朱应。他们

返国后曾分别撰有《吴时外国传》、《扶南异物志》，可惜这两部书早已亡佚。吴大帝赤乌六年（243），“扶南王范旃遣使献乐人及方物。”（《三国志·吴书·吴主传第二）两晋时期，扶南亦曾5次派遣使者访问我国。计有武帝泰始四年（268）十二月，太康六年（285)四月，太康七年（286），穆帝升平元年（357）正月，孝武帝太元十四年（389）二月。（《晋书》各帝纪）南朝时期，扶南遣使来献达15次，计有宋文帝元嘉十一年（434），元嘉十二年（435）七月，元嘉十五年（438），梁天监二年（503）七月，天监十一年（512）四月，天监十三年（514）八月，天监十六年（517）八月，天监十八年（519）七月，普通元年（520）正月，中大通二年（530）六月，大同元年（535）七月，大同五年（539）八月，陈武帝永定三年（559）五月，宣帝太建四年（572）三月，后主祯明二年（588）六月。（《宋书》、《梁书》、《陈书》各帝纪》）扶南与我国关系密切，文化生活亦多与儒家、佛教有关。隋时称真腊，唐代称吉蔑或阁茂。直至明代，两国友好关系屡见于我国史书。后臣服暹罗，1893年又为法国所占，1954年独立。

三、狼牙修、丹丹、槃槃

狼牙修，或称狼牙、狼牙须、楞伽修、郎迦戍、郎迦等，地在今马来半岛北部。据《梁书·狼牙修国传》载，它离广州2万4千里，其俗男女皆祖而被发，以草棉布和璎珞绕身。其附近有蒲罗中国（今新加坡），生活习俗与扶南等国略同。早在三国吴中郎康泰等“南宣国化”时，可能就到过狼牙修和蒲罗中。梁天监十四年（515)，狼牙修国王曾派遣使者阿撤多来建康奉表访问。奏表说：“大吉天子足下：……端严相好，身光明朗，如水中

月，普照十方。……敬礼大吉天子足下，犹如现前，忝承先业，庆嘉无量。今遣使问讯大意。欲自往，复畏大海风波不达。今奉薄献，愿大家曲垂领纳。”普通四年（523）十二月，“狼牙修国遣使献方物”。中大通三年（531）九月，“狼牙修国奉表献方物”。这些见于《梁书·武帝纪》的史事，表明南朝时期我国与狼牙修国保持着友好往来。

丹丹又作旦旦、单单，其故地普遍认为在今马来西亚的吉兰丹（Kelantan）一带。据《梁书·丹丹国传》载：中大通二年（530），丹丹国王曾派遣使臣来建康奉表访问。奏表说：“伏承圣主至德仁治，信重三宝……。谨奉送牙像及塔各二躯，并献火齐珠、古贝、杂香药等。”大同元年（535），丹丹国“复遣使献金、银、琉璃、杂宝、香药等物”。

槃槃亦作盘盘，或误作般番。其故地说法不一，一般认为在今马来半岛北部，或谓为泰国的万伦湾内泊所喷平(Phunphin）的译音。槃槃国与我国有交往关系，大约是从南朝刘宋时开始的。宋文帝元嘉（424—453）、孝武帝孝建（454—456）、大明（457—463）中，槃槃国曾多次遣使来建康访问和奉献方物。梁、陈之际，槃槃国亦分别于大通元年（527）、中大通元年（529）、中大通四年（532）、中大通五年（533）、大同六年（540）和陈宣帝太建三年（571）、后主至德二年（584）等来建康奉献。其中大通元年奏表说：“扬州阎浮提震旦天子：万善庄严，一切恭敬，犹如天净无云，明耀满目，天子身心清净，亦复如是。道俗济济，并蒙圣王光化，济度一切，永作舟航，臣闻之庆善。我等至诚敬礼常胜天子足下，稽首问讯。今奉薄献，愿

垂哀受。”所献之物，有牙像、牙塔、沉檀等香及真舍利、菩提树叶等。

四、诃罗单、干陀利、婆利

诃罗单，又作呵罗单、阿罗单、诃罗旦，其故地一说在今印度尼西亚的苏门答腊岛，一说在爪哇岛或兼指此二岛。在三国时期，吴国“南宣国化”的康泰、朱应可能已光临过这里（《吴时外国传》中的“诸薄”据认为就是爪哇）。东晋僧人法显从师子国返国途中，亦曾漂流到耶婆提（即爪哇）逗留数月之久。及至南朝时期，两国关系更加密切。据《宋书·文帝纪》载：元嘉十年（433）六月、元嘉十一年（434）、元嘉十四年（437）十二月、元嘉二十九年（452）四月，诃罗单国王均派遣使臣来建康奉献方物。又见《宋书·诃罗单国传》说，元嘉七年（430），诃罗单国王“遣使献金刚指环、赤鹦鹉鸟”。在元嘉十年呵罗单国王毗沙跋摩的奏表中，称宋文帝刘义隆为“常胜天子陛下”。在元嘉十三年奏表中，则称为“大吉天子足下”。在元嘉二十六年（449），宋文帝曾下诏说：“诃罗单、婆皇(即婆皇，今马来西亚的彭亨一带)、婆达（即婆达、今印度尼西亚苏门答腊岛北部的巴达一带）三国，频起遐诲，款化纳贡，远诚宜甄，可并加除授。”两国间的友好往来，使文化交流的范围和速度都大大前进了一步。

干陀利，一名干陁利，又作斤陀利、干拖利、近陁利等，其故地一般认为在印度尼西亚苏门答腊岛的巨港一带。据《宋书·天竺迦毗黎国附斤陁利传》载：“孝建二年（455），斤陁利国王释婆罗那邻陁遣长史竺留陁及多献金银宝器。”又见《梁书·

干陁利国传》，天监元年（502）、天监十七年（518）和普通元年（520），其国王瞿昙修跋陁罗、毗耶跋摩均曾遣使来建康访问并奉献方物。

婆利，又作婆黎、婆里州、马礼。其故地众说不一，一般以为在今印度尼西亚的巴厘（Bali）岛。主张在今苏门答腊岛东南部或北部的人亦不少。据《宋书·天竺迦毗黎国附婆黎国传》载：（宋）后废帝元徽元年（473），“婆黎国遣使贡献”。又见《梁书·婆利国传》，在天监十六年（517），亦遣使奉表。普通三年（522），婆利国王频伽又派使臣珠贝智来中国，所贡之物计有白鹦鹉、青虫、兜鍪、琉璃器、古贝、螺杯、杂香、药等数十种。

其他南海诸国与我国交往情况，不再赘述。

第五节　西域音乐、舞蹈和杂技的东传

在中外文化交流的过程中，有一个颇为引人瞩目的现象，即在我国先进的科学技术逐渐西传至包括大秦、波斯等国在内的西域地区的同时，这些地区的音乐、舞蹈等艺术也沿着“丝绸之路”和海上交通而输入我国，复经我国艺人的改造演变，再向日本、朝鲜诸国流传。关于这些文化艺术的具体内容，在第十、十一两章中已有叙述。这里，只就流向的问题作补充说明，以求窥见西域文化艺术东传的轮廓。

一、西域乐器的东传

在魏晋南北朝以前，西域地区的箜篌、琵琶、筚篥等乐器已传入我国。这在《史记·封禅书》、《隋书·音乐志》诸书中已有所说明。箜篌一名空侯，或作坎侯，按应劭《风俗通》、《宋书·乐志》和杜佑《通典》所记，则为我国西汉武帝时一位名叫侯晖的人制作的。这是一种穿凿附会的说法。据法人伯希和与日人林谦三等人的考证，箜篌源于古代波斯，它一路经“丝绸之路”，一路经海路至缅甸而传入我国（参见常任侠《丝绸之路与西域文化艺术》第34页及注）。在魏晋南北朝时期，它已成为人们十分喜爱的胡乐之一。如在魏曹植和梁简文帝的乐府诗中，都有《箜篌引》之作。古诗《孔雀东南飞》中，亦有焦仲卿妻刘兰芝“十五弹箜篌”之说。另外，在大同云冈石窟和敦煌千佛洞中，也留下了弹奏箜篌的雕刻和壁画。需要引为注意的是，这种以竖枪形式的竖箜篌，经过中国艺人们的改造，又创制了一种以卧弹形式的卧箜篌。在形制方面，由于箜篌颈饰以凤头，而又叫凤首箜篌。在我国唐朝时期，富于中国特色的竖箜篌和卧箜篌，已在朝鲜、日本流行。朝鲜的玄琴，就是朝鲜艺人依据由西域传入中国的箜篌而制作出来的。

至于琵琶，其源亦出自波斯，是西域伊朗系的另一种乐器。据《隋书·音乐志下》载：“今曲项琵琶、竖头箜篌之徒，并出自西域，非华夏旧器。”“琵琶”二字，在汉时只作“批把”、“枇杷”，是西域语言的译音。大约到魏晋时，才出现这两个字（《说文》无此二字），可能是因为它与我国的琴、瑟等均为乐器，故改写成今名。如傅玄《琵琶赋序》所说：“汉遣乌孙公主嫁昆弥，念其行道思慕，故使工人裁箏筑，为马上之乐，欲从方

俗语，故名曰琵琶，取其易传于外国也”（《隋书·乐志一》）。这则记载说明两个问题，一是在外国方俗语中已先有“批把”、“枇杷”的名称，取其谐音故改作“琵琶”，二是汉乌孙公主在马上弹的琵琶，是综合我国的古筝、古筑改制而成，恐怕与来自西域的琵琶并不完全相同。于是，在关于琵琶的问题上，又有所谓“秦琵琶”、“曲项琵琶”和“五弦琵琶”的分别。其实，西晋阮咸所弹的琵琶俗谓“秦汉子”，圆体修颈而小，可能是在中国古乐器弦鼗的基础上改制而成，因此又叫秦琵琶，在唐朝时再更名为“阮咸”。曲项琵琶本来自西域，在北朝时期已颇为盛行，在敦煌千佛洞、大同云冈石窟中都能看到这种乐器。到了唐朝时期，曲项琵琶已成为主要的乐器之一。五弦琵琶形制稍小，亦为西域输入的乐器，并已在北齐时流行。据《唐书·音乐志》载：“琵琶，五弦，及歌舞伎，自文襄（北齐高澄的帝号）以来，皆所爱好。至河清（北齐年号，562—564）以后，传习尤盛”。照此说来，不论是中国形制的秦琵琶，还是西域输入的曲项琵琶、五弦琵琶，都在两晋南北朝时盛行于我国中原地区，从而丰富了我国的音乐艺术。

还应注意的是，琵琶自西域传入我国以后，经过艺人们的改造，又出现了双凤琵琶、龙首琵琶、大忽雷、小忽雷等。在弦数方面，除四弦、五弦外，还曾经出现过北齐李摄、李德忱造八弦，唐郑喜子造七弦，史盛造六弦等。对于弹奏方法，原来使用拨板，但我国艺人独抒胸臆，善于创造，又渐次改用新的弹奏法——指弹法。这种手指弹奏法，到唐朝时已能自得其妙，有拢有撚，有抹有挑，五指互用，灵活异常。在白居易《琵琶行》中，已有“轻拢慢撚抹复挑，初为霓裳后六幺”的诗句。

筚篥，亦由西域传入我国。它原名“必栗”，后又一名“悲

篥”。在我国南北朝时期，经过艺人们的改制，又有大筚篥、小筚篥、桃皮筚篥之分。至隋唐时的九部乐、十部乐中，筚篥已成为主要的乐器之一，并已经传入朝鲜和日本。至今在日本奈良正仓院中保藏的筚篥，就是在我国唐朝时东传日本的。

二、西域舞蹈的东传

在魏晋南北朝时期，由于三国鼎立和南北对峙，表现在舞蹈和音乐方面，也明显地出现了南北之间的差异。南方基本上仍保持着中原古老的传统，并发展了南方的乐舞。北方的情况不同，由于经过魏晋之际和北魏时期的两次各民族的大迁徙和大融合，汉族和北方各少数族之间已逐渐成为一个整体。于是，原先由边境各少数族和汉族所引进的西域音乐舞蹈，经过吸收和消化，再也难以辨认出哪些是西域的，哪些是中原汉族的和边境各少数族的了。各种不同文化艺术的相互消融，就是文化交流中的传承性、反馈性和创造性的发展过程。在这基础上建立起来的文化，已经是一种经过改造了的新文化。于是，原来的古老的传统文化，由于吸收了新鲜血液而焕发出新的光辉。魏晋南北朝时期我国北方的音乐舞蹈，便充分地证明了这一点。

如第十章所述，这一时期的乐曲除清商大曲、高丽乐等外，其他如西凉乐、疏勒乐、龟兹乐、天竺乐和康国乐等，无疑是出自西域。这些随乐而舞的舞人，通称为“伎”，因而又有天竺伎、龟兹伎、康国伎等舞的名称。由于辗转相传，几经变化，加之资料缺乏，现在已很难说清当时各种舞蹈的具体情形。若按隋书、新唐书、旧唐书等有关史料看，天竺乐有舞者2人，龟兹乐舞者4人，西凉乐有白舞1人，方舞4人，疏勒乐舞者2人，康国乐舞者2人。在衣服装饰上，大概亦多沿用原有的款式，使之

与舞姿、舞步和音乐、节奏之间有一种和谐圆融的气氛。如龟兹乐，自前秦苻坚派遣吕光攻打龟兹（今新疆库车）得其乐声以后，曾在中原地区广为流行。至北朝齐时，又出现了西国龟兹、齐朝龟兹和土龟兹等三部舞乐。龟兹乐的乐工们，穿戴皂丝布头巾，绯丝布袍，锦袖，绯布裤，脚蹬乌皮靴。在舞蹈场上除舞者4人外，又设五方狮子，高丈余，饰以方色，每方狮子有12人，画衣执红拂，首加红抹，谓之狮子郎。又如北齐时的《兰陵王入阵曲》，舞者身穿紫衣金带，手执金桴，头部再戴上一副假面具。再如北周时期的《城舞》，据说原为北周武帝平齐时所作。舞者共80人，头戴假面具，狗喙兽耳，垂线为发，衣服和帽子上都画有图案，跳舞的姿势"犹作羌胡状"。由于舞蹈的队形"行列方正象城廓"，故谓之"城舞"。

从以上情况约略可以看出，由西域传入我国中原地区的舞蹈，具有节奏明快、舞姿矫健、动作敏捷的特点。而头戴假面具（亦称"大面"、"代面"，以木刻成）和手执施以颜色的木制兵器而舞的场面，可能是后代戏剧舞台上武打的由来。

由西域传入我国中原地区的舞蹈艺术，与当时我国南方流行的文舞如《巾舞》、《拂舞》、《白纻舞》等是不同的。一般说来，盛行于南方的舞蹈，仍具有楚辞"小腰秀颈"、"展诗会舞"的特色。舞人"罗衣恣风引，轻带任情摇"，在一片宁静柔和的气氛中，在丝竹管弦的乐音伴奏下，轻歌妙舞，另有一番情趣。如《梁书·羊侃传》载，他本人善音律，作《采莲》、《棹歌》两曲，家中有弹箏人和舞人。女伎张净琬的腰围才一尺六寸，"时人咸推能掌中舞"；孙荆玉"能反腰帖地，衔得席上玉簪"。诚然，当时南方亦喜欢武舞或健舞。对于由中原地区传来的西域音乐舞蹈，也因为艺术风格的不同而受到青睐。如《南齐

书·乐志》载，晋太元（376—396）中，“得关中檐橦胡伎，进太乐”。又见同书《郁林王纪》说，当他在为祖父武帝萧赜哭丧后，“入后宫，尝列胡伎二部夹阁迎奏”。再如《陈书·章昭达传》说，这位颇得将士拥戴的大将军，“每饮会，必盛设女伎杂乐，备尽羌胡之声，音律姿容，并一时之妙，虽临对寇敌，旗鼓相望，弗之废也”。

以上是魏晋南北朝时西域舞蹈艺术传入我国中原和南方的一些片断。这些从“丝绸之路”传来的艺术，经过中国原有文化的洗礼，也逐渐演变为中国传统艺术，放射出更加耀眼的光辉。待至隋唐时期，诸如《胡腾舞》、《胡旋舞》、《柘枝舞》等西域舞蹈继续传入我国，并经我国再东传朝鲜、日本。

三、西域杂技的东传

如第十一章第二节所述，魏晋南北朝时的杂技种类繁多，名目亦屡有更改，这是杂技本身不断发展更新的必然结果。在众多杂技中，诸如角抵之戏（蚩尤戏）、蹴鞠之耍、倒立之技，以及侏儒表演等等，无疑是我国古老的传统杂技。自从“丝绸之路”开辟以来，中西经济文化交流日趋频繁，我国古老的杂技艺术传往西域、西域的杂技艺术亦输入中原。经过扬长补短，接木移花，在我国艺人的加工制作之后，使得杂技这门技艺，在两汉时期已是盛况空前。魏晋南北朝时期的杂技，一面上承两汉而加以改造，一面继续吸收西域技艺而加以发扬，因而有显著的进步，并为唐朝杂技的发展奠定了基础。

这里，仅以最富有西域杂技特色的一个品种——幻术加以说明。幻术，是一种假而似真、虚而不实的幻化之术，或称之为魔术。两汉时期，它已经从大秦、波斯逐渐流传至我国中原内地。

魏晋以来，这种幻化之术在我国各地广泛流行。《晋书·夏统传》说："其从父敬宁祠先人，迎女巫章丹、陈珠二人，并有国色，庄服甚丽，善歌舞，又能隐形匿影。甲夜之初，撞钟击鼓，间以丝竹，丹、珠乃拔刀破舌，吞刀吐火，云雾杳冥，流火电发。"又唐道宣《法苑珠林》卷六十一说："晋永嘉中，有天竺胡人，来渡江南。其人有幻术，能断舌、继觔、吐火，所在人士，聚共观试。其将断舌，先吐以示宾客，然后刀截，血流覆地。乃取置器中，传以示人。视之，舌头半固犹在。既而取还，合续之，有顷，坐以见人，舌则如故。不知其实不断也。"类似这样的幻术，诸如"断布复续"、"画地成川"、"白象行孕"、"空中取食"等等，由于离奇怪诞、引人入胜而为人们喜爱。其它如断舌割喉、剖肚开膛等幻术，则因为常常使人心惊胆颤而目不忍睹。因此，有的封建士大夫认为，这些幻术有伤风化和不合儒教。如《晋书·乐志下》载："散骑侍郎顾臻表曰：'臣闻圣王制乐，赞扬政道，……弦歌钟鼓金石之作备矣。……末世之伎，设礼外之观，逆行连倒，头足人筥之属，皮肤外剥，肝心内摧，……足以蹋天，头以履地，反天地之至顺，伤彝伦之大方。……诸伎而伤人者，皆宜除之。……愚管之诚，惟垂采察'。于是除高绠、紫鹿、跂行、鳖食、及齐王卷衣、筥儿等乐，又减其廪。"但是，过了不久，又恢复了"高絙"（即后世的走钢丝）、"紫鹿"（马名，疑为后世的"牵马入瓮"）等术。

在北朝，杂技之风有甚于东晋南朝。据《魏书·乐志》载：道武帝（拓跋珪）天兴六年（403）冬，"诏太乐、总章、鼓吹增修杂伎，造五兵、角觝、麒麟、凤皇、仙人、长蛇、白象、白虎及诸畏兽、鱼龙、辟邪、鹿车仙车、高絙百尺，长趯、缘橦、

跳丸、五案以备百戏。大飨设之于殿庭，如汉晋之旧也。太宗（明元帝拓跋嗣）初，又增修之，撰合大曲，更为钟鼓之节。”另见《法苑珠林》卷六十一引崔鸿《十六国春秋·北凉录》说：玄始十四年（425）时，西域曾贡献吞刀吐火的秘幻奇技。又据《北史·西域传》载：太平真君九年（448）时，悦般国（今属新疆库车）“遣使朝献。并送幻人，称能割人喉脉令断，击人头令骨陷，皆血出或数升或盈斗，以草药内其口中，令嚼咽之，须臾血止，养疮一月复常，又无痕瘢，世（祖）疑其虚，乃取死罪囚试之，皆验。……又言：其国有大术者，……能作霖雨、盲风、大雪及行潦。”文中接着说，由于这个术人能够呼风唤雨，致使劫掠悦般国的蠕蠕士卒“冻死漂亡者十有二三”。诸如吞刀吐火、剥驴种瓜等杂技，史书中屡有记载。北齐杨衒之《洛阳伽蓝记》记载：长秋寺“四月四日，此（佛）像常出，辟邪狮子导引其前，吞刀吐火腾骧一面，彩童上索，诡谲不常，奇伎异服，冠于都市。像停之处，观者如堵。迭相践踏，常有死人。”又如景乐寺“至于六斋，常设女乐，歌声绕梁。……诏诸音乐逞技寺内。奇禽怪兽，舞忭殿廷。飞空幻惑，世所未睹。异端奇术，总萃其中，剥驴扳井，植枣种瓜，须臾之间，皆得赐食。士女观者，目乱精迷。”

西域诸般杂技传入中国后，经过汉晋隋唐各朝的加工改造，亦相继传入朝鲜和日本。日本的饮刀子舞、吐炎舞、入壶舞、卧剑上舞和入马腹舞等幻术，就是源由西域、复经中国而逐渐发展为日本杂技的。

第六节　我国在中外文化交流中的作用和地位

文化交流是人类文明和进步的一种重要手段，它通过政府外交、商货、贸易、宗教传布、民族迁移、科学传播、艺术影响、文学借用、生物移植以及血统、语言、习俗之混合等各种不同的方式，使各国原有的民族传统文化，因吸收了新鲜血液而得以进一步发展。综观魏晋南北朝时期中外文化交流情况，可以概括为以下几点结论：

其一，在中外文化交流中，先进的富于中国特色的传统文化，始终占着主导地位。儒家思想及其他意识形态，总是在支配着文化的流向。西域各国、海东诸国、南海诸国的使节的访问奉献，成为我国在文化交流中的地位的重要标志。外国商贾、僧徒、艺人、留学生等纷纷涌入洛阳、建康，则是我国经济、文化发展情况的折光。它表明，当时中国的文化代表着亚洲文化的最高水平，在很大的程度上影响和促进着亚洲各国的物质文明和精神文明。

其二，在我国与外国交往过程中，自始至终总是采取和平的方式和友好的态度。即使是当时“为我番邦”的一些国家，我国也是以诚相待，甚至给予更多的恩惠。当时我国虽然处于三国鼎立、南北对峙的局面，但并不影响与其他各国的交往，也没有以军事行动等手段将自己的生活方式强行灌输给邻国。这正是中国传统文化中极为宝贵的精神。

其三，显而易见的是，今日的朝鲜、日本和越南诸国，受中国传统文化熏陶最深。中国的儒学及其代表人物孔子，在这些国家中享有盛誉，并且长期以来仍在影响着它们的精神文明。

其四，文化交流总是互相渗透、互为补充的。在我国文化影响着亚洲各国文化发展的同时，诸如朝鲜的音乐，印度的佛学和犍陀罗艺术，波斯的萨珊文化、大秦的绘画和幻术，甚至非洲埃及的玻璃制造技术等，都在不同程度上丰富了我国的传统文化，有利于我国传统文化的更新和发展。

魏晋南北朝时期的中外文化交流，既是秦汉中外文化交流的继续和发展，也为隋唐时期更为广泛的文化交流奠定了坚实的基础。

[General Information]
书名=魏晋南北朝文化史
作者=罗宏曾
页数=806
SS号=10119807
出版日期=